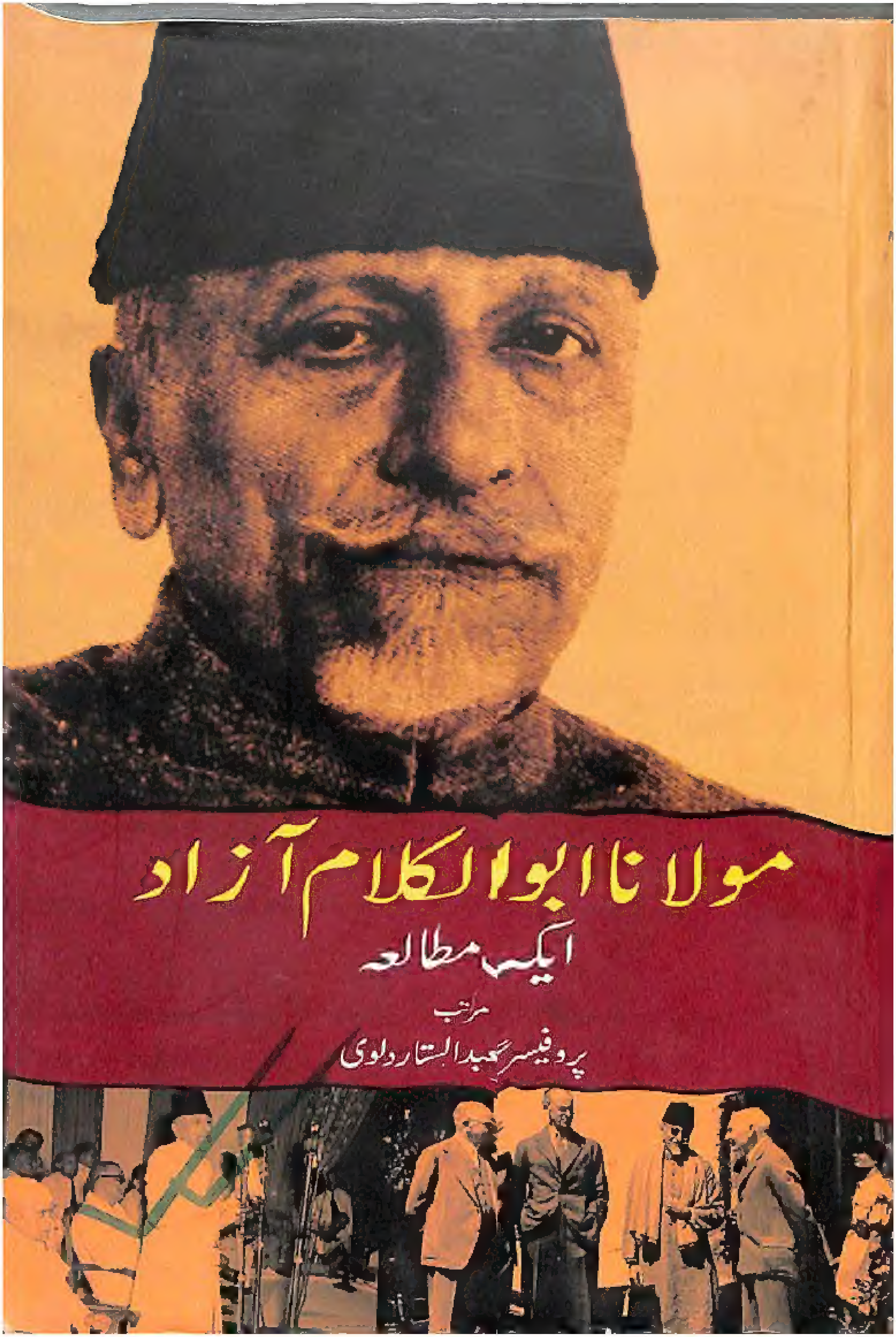

مولانا ابوالکلام آزاد
ایک مطالعہ
مرتب
پروفیسر عبدالستار دلوی

© قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

پہلی اشاعت	:	2015
تعداد	:	550
قیمت	:	-/216روپے
سلسلۂ مطبوعات	:	1858

Maulana Abul Kalam Azad: Ek Mutalah

Compiled by: Prof. Abdul Sattar Dalvi

ISBN :978-93-5160-090-9

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی 110025 فون نمبر: 49539000، فیکس: 49539099

شعبۂ فروخت: ویسٹ بلاک۔8، آر۔کے۔پورم، نئی دہلی۔110066 فون نمبر: 26109746

فیکس: 26108159 ای میل: ncpulsaleunit@gmail.com

ای میل: urducouncil@gmail.com، ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: سلاسار امیجنگ سسٹمس، C-7/5، لارنس روڈ انڈسٹریل ایریا، نئی دہلی۔110035

اس کتاب کی چھپائی میں 70GSM, TNPL Maplitho کاغذ استعمال کیا گیا ہے۔

پیش لفظ

لوحِ تاریخ پر جن شخصیات نے اپنے تابندہ نقوش مرتسم کیے ہیں ان میں مولانا ابوالکلام آزاد (پیدائش: 11 نومبر 1888 - وفات: 22 فروری 1958) کی شخصیت منفرد اور ممتاز ہے۔ ان کے افکار و خیالات میں اتنی تابندگی اور توانائی ہے کہ اس کی روشنی آج بھی مدھم نہیں پڑی ہے بلکہ پہلے سے کہیں زیادہ مولانا آزاد کے پیغام، افکار اور تصورات کی معنویت بڑھ گئی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد ایک روشن ضمیر سیاست داں، بلند خیال مدبر، شعلہ بیاں خطیب، صاحب طرز انشا پرداز، نڈر صحافی، مجاہد آزادی اور معمار ہند تھے۔ انھوں نے سامراجی شکنجوں سے وطنِ عزیز کو نہ صرف نجات دلائی بلکہ محکومی اور ذہنی غلامی سے بھی ہندوستانی عوام کو آزادی دلانے کی کوشش کی۔ اپنی تحریروں کے ذریعے انھوں نے ہندوستانی عوام کے سیاسی، سماجی، ثقافتی شعور کو بیدار کیا۔ 'الہلال' اور 'البلاغ' کے ذریعے انھوں نے جو پیغامِ حریت دیا اس کی اہمیت کو آج ہر وہ شخص محسوس کر رہا ہے جو ہندوستان کی آزاد جمہوری فضا میں سانس لے رہا ہے۔

مولانا آزاد نے صرف صحافت نہیں سیاست میں بھی ایک نئی روایت قائم کی۔ سیاست میں بھی صحت مند اخلاقی قدروں کو حرزِ جاں بنائے رکھا اور ہندوستان کے تکثیری کردار، متحدہ قومیت اور مشترکہ تہذیب پر زور دیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد

ایک مطالعہ

مرتب

پروفیسر عبدالستار دلوی

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند

فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی-110025

© قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

پہلی اشاعت	:	2015
تعداد	:	550
قیمت	:	-/216روپے
سلسلۂ مطبوعات	:	1858

Maulana Abul Kalam Azad: Ek Mutalah
Compiled by: Prof. Abdul Sattar Dalvi

ISBN :978-93-5160-090-9

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی 110025 فون نمبر: 49539000، فیکس: 49539099

شعبۂ فروخت: ویسٹ بلاک۔8، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی۔110066 فون نمبر: 26109746 فیکس: 26108159 ای۔میل: ncpulsaleunit@gmail.com

ای۔میل: urducouncil@gmail.com، ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: سلاسار امیجنگ سسٹمس، C-7/5، لارنس روڈ انڈسٹریل ایریا، نئی دہلی۔110035

اس کتاب کی چھپائی میں 70GSM, TNPL Maplitho کاغذ استعمال کیا گیا ہے۔

پیش لفظ

لوحِ تاریخ پر جن شخصیات نے اپنے تابندہ نقوش مرتسم کیے ہیں ان میں مولانا ابوالکلام آزاد (پیدائش: 11 نومبر 1888 - وفات: 22 فروری 1958) کی شخصیت منفرد اور ممتاز ہے۔ ان کے افکار و خیالات میں اتنی تابندگی اور توانائی ہے کہ اس کی روشنی آج بھی مدھم نہیں پڑی ہے بلکہ پہلے سے کہیں زیادہ مولانا آزاد کے پیغام، افکار اور تصورات کی معنویت بڑھ گئی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد ایک روشن ضمیر سیاست داں، بلند خیال مدبر، شعلہ بیاں خطیب، صاحب طرز انشاپرداز، نڈر صحافی، مجاہدِ آزادی اور معمارِ ہند تھے۔ انھوں نے سامراجی شکنجوں سے وطنِ عزیز کو نہ صرف نجات دلائی بلکہ فکری اور ذہنی غلامی سے بھی ہندوستانی عوام کو آزادی دلانے کی کوشش کی۔ اپنی تحریروں کے ذریعے انھوں نے ہندوستانی عوام کے سیاسی، سماجی، ثقافتی شعور کو بیدار کیا۔ 'الہلال' اور 'البلاغ' کے ذریعے انھوں نے جو پیغامِ حریت دیا اس کی اہمیت کو آج ہر وہ شخص محسوس کر رہا ہے جو ہندوستان کی آزاد جمہوری فضا میں سانس لے رہا ہے۔

مولانا آزاد نے صرف صحافت نہیں سیاست میں بھی ایک نئی روایت قائم کی۔ سیاست میں بھی صحت مند اخلاقی قدروں کو حرزِ جاں بنائے رکھا اور ہندوستان کے تکثیری کردار، متحدہ قومیت اور مشترکہ تہذیب پر زور دیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کا وژن بہت وسیع تھا۔ ان کے آئینۂ ادراک میں ہندوستان کے سیاسی، سماجی اور تعلیمی مستقبل کا تصور واضح تھا۔ انھوں نے سیاست اور ثقافت دونوں سطحوں پر ہندوستان کی ترقی اور بہبود کے لیے جو کوششیں کی ہیں انھیں تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا بنیادی ارتکاز آزادی سے قبل اور آزادی کے بعد بھی کثرت میں وحدت، رواداری اور ہندو مسلم اتحاد پر تھا۔ ان کا خیال تھا کہ ''صرف یہی نہیں کہ اس کے بغیر ہمیں قومی آزادی نہیں مل سکتی بلکہ اس کے بغیر ہم انسانیت کے ابتدائی اصول بھی اپنے اندر نہیں پیدا کر سکتے۔'' قومی اتحاد اور یگانگت کی انھیں اتنی فکر دامن گیر تھی کہ اسے انھوں نے اپنا نصب العین بنا لیا تھا۔ انھوں نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا:

> ''آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں سے اُتر آئے، اور دہلی کے قطب مینار پر کھڑا ہو کر یہ اعلان کرے کہ سوراج چوبیس گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے بشرطیکہ ہندوستان ہندو مسلم اتحاد سے دست بردار ہو جائے تو میں آزادی سے دست بردار ہو جاؤں گا، لیکن ہندو مسلم اتحاد نہیں چھوڑوں گا کیونکہ اگر ہمیں سوراج نہیں ملا تو یہ ہندوستان کا نقصان ہوگا، لیکن اگر ہندو مسلم اتحاد قائم نہ ہو سکا تو یہ عالمِ انسانیت کا نقصان ہوگا۔''

مولانا آزاد نے ہمیشہ اتحاد، ہم بستگی اور یک جہتی پر زور دیا۔ ان کے لیے تہذیبی تکثیریت اور ثقافتی تنوع کا تحفظ ہندوستانی سماج اور سیاست کا سب سے اہم مسئلہ تھا۔

مولانا آزاد کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ انھوں نے ہندوستان کے اوّلین وزیر تعلیم کی حیثیت سے جو کارنامے انجام دیے ہیں وہ آج بھی ہندوستانی نظامِ تعلیم کے لیے سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خاص طور پر فنی تعلیم کے فروغ کے لیے ان کی کوششیں قابلِ قدر ہیں۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن، انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی، انڈین کونسل فار ایگری کلچر اینڈ سائنٹفک ریسرچ، انڈین کونسل فار میڈیکل ریسرچ، انڈین کونسل آف سائنس ریسرچ کا قیام اور توسیع انھیں کی کوششوں کا ثمرہ ہیں اور مولانا آزاد کے انھی تصورات اور اقدامات کی وجہ سے

سائنس وٹیکنالوجی کے میدان میں ہندوستان نے ترقی کی نئی منزلیں طے کی ہیں۔

مولانا آزاد نے ٹیکنالوجی کی تعلیم اور تحقیق پر خاص طور پر توجہ دی تھی کیونکہ انھیں ٹیکنالوجی میں ہی ملک کا روشن مستقبل نظر آرہا تھا۔ انھوں نے ہندوستان کو ایک نیا نظام تعلیم بھی دیا جس میں دیہی غریبوں، لڑکیوں کی تعلیم کے علاوہ ابتدائی سطح کی مفت تعلیم بھی شامل ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد ایک مدبر سیاست داں ہی نہیں مختلف علوم وفنون اور زبانوں کے ماہر بھی تھے۔ انھوں نے اپنی مختلف تصنیفات ترجمان القرآن، تذکرہ، غبار خاطر کے ذریعے علوم وفنون اور اردو زبان و ادب کی ثروت میں نہ صرف گراں قدر اضافہ کیا بلکہ فنونِ لطیفہ کے فروغ میں بھی ان کی خدمات بہت وسیع ہیں۔ ساہتیہ اکادمی، للت کلا اکادمی، سنگیت ناٹک اکادمی اور اس طرح کے دیگر ثقافتی ادارے مولانا آزاد ہی کی دین ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف ممالک سے تہذیبی و ثقافتی رشتوں کو مضبوط کرنے کے لیے انھوں نے انڈین کونسل فار کلچرل ریلیشن (ICCR) کی تشکیل کی جہاں سے عربی زبان میں 'ثقافۃ الہند' جیسا وقیع مجلّہ بھی شائع ہوتا ہے۔

اردو زبان وادب کی ترقی کے ضمن میں بھی ان کا کردار ناقابل فراموش ہے۔ 'لسان الصدق' کے اجرا کے مقاصد میں سے ایک مقصد فروغ اردو بھی تھا۔ یعنی اردو زبان کے علمی لٹریچر کے دائرہ کو وسیع کرنا۔ اردو میں سائنسی اور تکنیکی مواد کی شمولیت کو ترقی اردو کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ اس تعلق سے انھوں نے یہ لکھا ہے کہ:

> ''اردو زبان جب ہی ترقی کرسکتی ہے اور علمی زبان بن سکتی ہے جبکہ اس میں باضابطہ تراجم علوم وفنون کا سلسلہ قائم کیا جائے، جدید علوم کے ہر صیغے میں مبسوط اور جامع کتابیں ترجمہ کی جائیں، علوم وفنون کا کوئی پہلو یورپ کی زبانوں میں ایسا نہ ہو جس کا اردو میں ترجمہ موجود نہ ہو۔ جب تک اردو میں ایسا منظم سلسلہ قائم نہ ہوگا اس کی علمی ترقی محال ہے۔''

مولانا ابوالکلام آزاد پر اردو، ہندی یا دیگر علاقائی زبانوں ہی میں نہیں بلکہ غیر ملکی زبانوں میں بھی کتابیں اور مقالات لکھے گئے ہیں۔ ان کی شخصیت اور افکار پر کتابوں کا قابل قدر ذخیرہ ہے۔ بہت سے معتبر اور موقر رسالوں نے خصوصی شمارے بھی شائع کیے ہیں مگر مولانا ابوالکلام آزاد کی

شخصیت کے بہت سے اُبعاد ایسے ہیں جن پر موجودہ تناظر میں مزید ڈسکورس کی ضرورت ہے۔

قومی اردو کونسل ہندوستان کے عظیم سپوت مولانا ابوالکلام آزاد جیسی عبقری اور نابغۂ روزگار شخصیت کے یومِ پیدائش (11 نومبر) پر ان کے شایانِ شان خراجِ عقیدت پیش کرنے اور ان کے پیغامِ اتحاد و یکجہتی کو عام کرنے کے لیے یہ کتاب شائع کرتے ہوئے مسرت محسوس کررہی ہے۔ اس کتاب میں مقتدر دانشوروں اور ادیبوں کی تحریریں شامل ہیں۔ مجھے امید ہے کہ ان تحریروں سے معاشرے کو ایک نئی روشنی ملے گی اور قومی اتحاد و یکجہتی کے تصور کو فروغ ملے گا۔

پروفیسر سید علی کریم
(ارتضیٰ کریم)
ڈائرکٹر

فہرست

○ مقدمہ — پروفیسر عبدالستار دلوی — IX

حصہ اول
سوانح، یادیں اور ملاقاتیں، تاثرات

○ ابتدائیہ — پروفیسر عبدالستار دلوی — XXIII
1 امام الہند مولانا آزاد کی سوانح عمری — آصف علی — 1
2- زلیخا بیگم — حمیدہ سلطان — 9
3- مولانا ابوالکلام آزاد: ایک نادر روزگار شخصیت — غلام رسول مہر — 17
4- مولانا آزاد قلعہ میں: کچھ تاثرات — عبدالرزاق ملیح آبادی — 29
5- مولانا آزاد کے فکر و نظر کی چند جھلکیاں — حافظ علی بہادر خاں — 35
6- ایک میزبان کے مشاہدات — ارونا آصف علی — 47
7- عہد آفریں شخصیت — ہمایوں کبیر — 51
8- آزاد: ایک باغ و بہار شخصیت — احمد سعید ملیح آبادی — 56
9- کچھ بھولی بسری یادیں — مالک رام — 71
10- ایک غیر معمولی شخصیت — ڈاکٹر راجندر پرشاد — 82
11 مولانا آزاد — پنڈت جواہر لعل نہرو — 86
12- مولانا ابوالکلام — پنڈت سندر لال — 90
13- ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت — ڈاکٹر ذاکر حسین — 94
14- مولانا آزاد سے ایک ملاقات — جمنا داس اختر — 99

حصہ دوم
سیاسی، تعلیمی اور صحافتی مطالعہ

○ ابتدائیہ — پروفیسر عبدالستار دلوی — 107
1 مولانا آزاد کا علمی تبحر — پروفیسر خلیق احمد نظامی — 110
2- مولانا آزاد کا تعلیمی فلسفہ — خواجہ غلام السیدین — 140

3- مولانا آزاد کے روبۂ سیاسی کارنامے — پروفیسر رشید الدین خاں — 153
4- ہندوستانی کلچر کی نشاۃ ثانیہ میں مولانا آزاد کی خدمات — ڈاکٹر محی الدین قادری — 162
5- مولانا آزاد: فلسفی انسان اور قائد کی حیثیت سے — ڈاکٹر اختر اورینوی — 176
6- مولانا آزاد اور سائنسی علوم — پروفیسر وہاب قیصر — 185
7- مولانا ابوالکلام آزاد اور ہندی فلسفہ — صفی الدین صدیقی — 198
8- مولانا آزاد: قومی تعلیمی پالیسی 1986 کے پیش نظر — عبداللہ ولی بخش قادری — 212

حصہ سوم
صحافتی وسیاسی پہلو

○ ابتدائیہ — پروفیسر عبدالستار دلوی — 223
1- مولانا آزاد کی صحافتی عظمت — نیاز فتح پوری — 226
2- مولانا آزاد کی صحافتی عظمت — پروفیسر خواجہ احمد فاروقی — 239
3 مولانا آزاد کا ذوقِ جمال — علی سردار جعفری — 257
4- ابوالکلام آزاد کے مکاتیب — ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی — 271
5- مولانا ابوالکلام آزاد: سیاست اور ادب کی آویزش — سید حامد — 291
6- مولانا آزاد: غبار خاطر کے آئینے میں! — گوپی ناتھ امن لکھنوی — 305
7- جب سے دیکھی ابوالکلام کی نثر — صدیق الرحمٰن قدوائی — 316
8- مولانا ابوالکلام کے احسانات اُردو پر — مالک رام — 327

حصہ چہارم
مذہبی افکار

○ ابتدائیہ — پروفیسر عبدالستار دلوی — 341
1- ترجمان القرآن — سعید احمد اکبرآبادی — 343
2- مولانا آزاد کی مفسرانہ حیثیت — علامہ سید اختر علی تلہری — 352
3- مولانا ابوالکلام آزاد کی فکر کا مذہبی پہلو — پروفیسر انور معظم — 393
4- مولانا آزاد کی عصری معنویت — پروفیسر انور معظم — 420
5- آزاد کی فکری زندگی — عالم خوندمیری — 437
6- ترجمان القرآن: ایک تعارف — مشیر الحق — 450
○ مقالہ نگاروں کا تعارف — 457
○ منتخب کتابیات — 471

مقدمہ

ہندوستان میں مسلمانوں کی فتح اور حکومت کے قیام کے ساتھ یہاں پر حالات کے تابع مذہبی افکار کو سمجھنے کے لیے نئے زاویے پیدا ہو رہے تھے۔ ابن عربی کے وحدت الوجود کے اثرات کے ساتھ حضرت شیخ احمد سرہندی نے وحدت الشہود کا اپنا مخصوص نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے بعد اٹھارھویں صدی عیسوی میں تاریخ کے مختلف ادوار کے پیش نظر مذہبی افکار پر سیاسی سیاق میں بھی غور ہونے لگا۔ اس سلسلے میں کئی ہندستانی بزرگوں نے اسلامی عقائد کی نئی توجیہات پیش کیں۔ ان توجیہات میں جدید و قدیم افکار کی آمیزش ہوتی رہی اور یہ سلسلہ چلتا رہا اور انیسویں صدی عیسوی میں سرسید، جسٹس امیر علی، مولوی چراغ علی، محمد قاسم نانوتوی، صدیق حسن خان، مولانا شبلی اور دیگر علما نے اسلامی تعلیمات کو جدید تعلیم کے ساتھ ایک نئے تناظر میں پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ اس سلسلے کو بیسویں صدی عیسوی میں مولانا مودودی، علامہ اقبال، مولانا ابوالکلام آزاد اور پروفیسر آصف فیضی نے آگے بڑھایا۔ جس کی وجہ سے ہندستانی مسلمانوں کو 'اظہار خود ارادیت'' کو سمجھنے اور پیش کرنے کا موقع ملا۔ مسلمانوں کے اس ''اظہار خود ارادیت'' پر عزیز احمد اور جی۔ ای۔ وان گرونگ گروبام (G E.Von grune baum) کی مرتبہ کتاب Muslim Self-statement in India and Pakistan (1857-1968) میں احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی اپنے خطبات اور مضامین میں اپنے سیاسی افکار کو نئے حالات میں سمجھنے اور سمجھانے

کی غیر معمولی کوشش کی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد ایک پہلودار شخصیت کے مالک تھے۔ اُنھوں نے مذہبی افکار، سیاست اور صحافت کے ساتھ ادب اور زندگی کو بھی اپنے مخصوص انداز میں سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ وہ اردو ادب کے ایک مایۂ ناز ادیب اور مدبر سیاست داں تھے۔ ہندوستان کی تحریک آزادی میں اُنھوں نے مہاتما گاندھی اور پنڈت جواہر لعل نہرو جیسے قائدین کے ساتھ مل کر کام کیا۔ آج اُنھیں ہندوستان کے صف اول کے مجاہدین میں شمار کیا جاتا ہے۔ اُنھوں نے اپنی ادبی اور سیاسی زندگی کا آغاز صحافت سے شروع کیا۔ مولانا آزاد کے معاشرتی اور مذہبی افکار اس وقت ان کی تحریروں کے ذریعے ہندوستان میں پھیل رہے تھے اور پسند بھی کیے جارہے تھے۔ ان کے یہ مضامین ملک کے مختلف جرائد میں شائع ہورہے تھے۔ اُنھوں نے اس سے یہ اندازہ لگایا کہ صحافت اپنے اندر بڑی طاقت رکھتی ہے اور عوامی بیداری کے لیے اس کا استعمال بے حد ضروری ہے۔ یہ اردو صحافت کی خوش نصیبی تھی کہ اسے مولانا آزاد جیسا صحافی مل گیا تھا۔ کم سنی میں ہی اُنھوں نے اپنی شاعری اور صحافت کا آغاز کردیا تھا۔ ان کے مضامین میں آزادانہ اظہار رائے اور جرأت واعتماد بھی نمایاں تھا۔ مولانا آزاد جرأت اور بے باکی میں جمال الدین افغانی سے متاثر تھے۔ شیام سندر چکروتی اور آربندو گھوش سے ان کی ملاقات ہو چکی تھی۔ اس لیے وہ ان کے انقلابی تصورات کو پسند کرنے لگے تھے۔ ہندستان میں اُبھرتی ہوئی تحریک آزادی کو دبانے کے لیے 1905 میں انگریزوں نے تقسیم بنگال کا فتنہ کھڑا کردیا تھا۔ جس کی وجہ سے بنگال، شمالی ہند اور ممبئی میں کئی انقلابی جماعتیں خفیہ طور پر برسرپیکار تھیں۔ ان تمام اثرات نے مولانا آزاد کی صحافت میں آتش نوائی کا عنصر تیز تر کردیا تھا۔ اُنھوں نے اپنے جریدوں کے ذریعے تنقید وتبصرہ کی روایات کو فروغ دیا اور سوشل ریفارم یعنی مسلمانوں کی معاشرت اور رسومات کی اصلاح کرنا بھی ضروری سمجھا۔ ''الہلال'' کو اردو صحافت کا اہم ترین سنگ میل کہا جاتا ہے۔ یہ جریدہ سیاست اور مسلم طبقے کی اصلاح کے لیے تھا۔ مولانا آزاد کی تحریروں نے ہندستانی مسلمانوں کے مذہبی جذبات اور سیاسی حالات کو ایک نیا موڑ دیا تھا۔ ''الہلال'' نے مسلمانوں کو تعداد میں کم ہونے کے باوجود بے خوف ہوکر ہندوؤں کے ساتھ مل جانے کی دعوت دی اور اپنے ایمان پر اعتماد کی تلقین کی جس کا

نتیجہ یہ ہوا کہ متحدہ تحریک، خلافت اور سوراج جیسی تحریکیں وجود میں آئیں اور ہندستانی مسلمانوں نے باقاعدہ سیاست میں دلچسپی لینا شروع کردی اور اپنے ہندو، سکھ، عیسائی اور پارسی بھائیوں کے ساتھ مل کر ملک کو غلامی سے نجات دلانے کا مصمم ارادہ کرلیا تھا۔ 'الہلال' اور "البلاغ" نے جدوجہد آزادی میں غیر جانبدارانہ رول ادا کیا۔ جو تاریخ میں سنہرے حروف سے لکھے جانے کے قابل ہے۔ مولانا آزاد اپنے جریدوں کے ذریعے مسلمانوں کو قومی دھارے میں شامل کرنا اور سیاست اور عوامی تحریکوں سے جوڑنا چاہتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ:

> "یاد رکھیے ہندوؤں کے لیے ملک کی آزادی کے لیے جدوجہد کرنا داخل حب الوطنی ہے۔ مگر آپ کے لیے ایک فرض دینی اور داخل جہاد فی سبیل اللہ۔" (الہلال۔ دسمبر 1912)

مولانا آزاد نے اپنی صحافتی تحریروں سے کسی کی تضحیک اور دل آزاری نہیں کی۔ ہمیشہ ذاتیات سے بالاتر ہو کر لکھا۔ ان کے نزدیک ہندستانی قوم اور اس کی آزادی زیادہ اہم تھی۔

مولانا آزاد کی سیاسی بصیرت اور دوراندیشی کا اعتراف کئی مورخین کرتے ہیں اور انھیں تاریخ ساز شخصیت بھی کہتے ہیں۔ وہ ہندستان کی جنگ آزادی میں پیش پیش رہے۔ سیاسی انقلابات سے گھبرائے نہیں۔ بلکہ ایک بہادر وطن پرست سپاہی کی طرح میدان میں ڈٹے رہے۔ ان کا مطالعہ وسیع تھا۔ انھوں نے چانکیہ، ابن تیمیہ، امام ابوحنیفہ، ٹیپو سلطان، شیخ الہند محمودالحسن اور تانتیا ٹوپے جیسے دانشوروں اور مجاہدین آزادی کا گہرائی سے مطالعہ کیا تھا۔ 1920 میں وہ مہاتما گاندھی سے ملے اور گاندھی جی کے خیالات، نظریات اور ان کی قومی ہمدردی سے اس قدر متاثر ہوئے کہ آخری وقت تک گاندھی کے قدم سے قدم ملا کر چلتے رہے۔ اس مہم میں انھوں نے قید و بند کی صعوبتیں بھی اُٹھائیں، اپنوں کی ناراضگی برداشت کی اور کچھ لوگوں نے ہدف ملامت کا نشانہ بھی بنایا یہاں تک کہ قائداعظم جناح نے انھیں کانگریس کا شوبوائے کہہ کر پکارا۔ لیکن وہ اپنے مضبوط ارادوں پر قائم رہے۔ مولانا آزاد کی سیاسی عظمت اس لیے بھی اہم ہے کہ انھوں نے ناسازگار حالات کے باوجود نہ باطل سے مرعوب ہوئے اور نہ اپنے اصولوں کی قربانی دی۔ ان کی سیاسی عظمت کی اس سے بڑی دلیل کیا ہوسکتی ہے کہ وہ پچاس سال تک ہندستان کی سیاسی فضا پر

چھائے رہے اور ہندستان کی تاریخ میں اپنی گہری چھاپ چھوڑ گئے۔ مولانا آزاد تین بار کانگریس پارٹی کے صدر منتخب کیے گئے۔ گاندھی جی کی عدم تعاون تحریک اور کرپس مشن کی تجاویز کو مسترد کرنے میں ان کا پورا پورا ساتھ دیا۔ وہ ہمیشہ مسلم لیگ کی دوقومی سیاست اور علی برادران کی جذباتی سیاست سے پریشان رہتے تھے اور مسلمانوں کو بھی مسلم لیگ کی غلط پالیسی اور تقسیم ہند کے خطرات سے آگاہ کرتے رہتے تھے۔

مولانا آزاد وہ پہلے مسلم رہنما تھے جنھوں نے ہندستان کو متحدہ قومیت کا تصور دیا تھا اور اپنے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اُنھوں نے اپنی تمام تر ذہنی، علمی اور استدلالی صلاحیتیں صرف کردی تھیں۔ آج انسانیت کے علمبردار اقوام عالم کی پُرزور حمایت کر رہے ہیں۔ لیکن مولانا آزاد نے آج سے ساٹھ برس پہلے رنگ و نسل اور اعلیٰ و ادنیٰ کی تفریق کے بنا عالمی اتحاد اور متحدہ قومیت کا تصور پیش کیا تھا۔ اُنھوں نے اندازہ لگالیا تھا کہ انگریز ہندستانیوں کے دلوں میں نفرت کا بیج بو رہے ہیں۔ اس لیے اُنھوں نے اپنی ابتدائی صحافت اور مضامین کے ذریعے ہندو مسلم اتحاد اور متحدہ قومیت پر زور دیا۔ ان کا خیال تھا کہ جارحانہ قومیت اسلام کے منافی ہے اور دفاعی قومیت اسلام کے منافی نہیں ہے۔ مولانا کہتے تھے کہ ترکی اور ایران میں جو قومیت اور وطنیت کا تصور ہے وہ ہندستان میں نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ یہاں رہ کر ملک ہندستان اور مذہب اسلام دونوں سے رشتہ رکھنا ضروری ہے۔ ہندستان میں جتنے بھی حملہ آور آئے، اُنھوں نے یہیں بود و باش اختیار کی۔ آنے والی قوم کے طرز معاشرت اور تہذیب کے اثرات ہندستانی تہذیب پر بھی پڑے۔ زبان اور رسم و رواج بھی بدلے۔ اس کے باوجود ایک دوسرے کے مذاہب کا احترام برقرار رہا۔ یہاں کے سنتوں اور صوفیوں نے بھائی چارگی کا سبق پڑھایا اور ایک ہزار سال تک ہندو مسلم ایک ساتھ اخوت، محبت اور خوش دلی سے آباد رہے۔ مولانا آزاد اس قومی اتحاد کو ایمان کا ایک حصّہ سمجھتے تھے۔ انگریز مہاراشٹر اور بنگال کی قومی تحریکوں میں جگہ جگہ مسجد، مندر، گاؤ کشی اور شدھی کے مسئلے کو لے کر جھگڑے کرواتے رہتے تھے۔ انھی باتوں کو دیکھتے ہوئے مسلم لیگ پارٹی نے بھی علاحدہ مسلم قومیت کا دعویٰ کردیا تھا۔ لیکن اس مشکل ترین گھڑی میں بھی مولانا آزاد اپنے موقف پر اٹل رہے اور کبھی بھی مشترکہ تہذیب اور متحدہ قومیت کے نظریے سے منحرف نہیں ہوئے۔ اُنھوں نے اپنے

ایک خطبے میں عوام سے کہا کہ

> ''ہماری جد و جہد کی بنیاد کا کیا حال ہے۔ میرا اشارہ ہندو مسلم اتحاد کی طرف ہے۔ یہ ہماری تعمیرات کی وہ پہلی بنیاد ہے جس کے بغیر نہ صرف ہندستان کی آزادی بلکہ ہندستان کی وہ تمام باتیں جو کسی ملک کے زندہ رہنے اور ترقی کرنے کے لیے ہو سکتی ہیں، محض خواب و خیال ہیں۔ صرف یہی نہیں ہے کہ اس کے بغیر ہمیں قومی آزادی نہیں مل سکتی۔ بلکہ اس کے بغیر ہم انسانیت کے ابتدائی اصول بھی اپنے اندر نہیں پیدا کر سکتے۔ آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں سے اُتر آئے اور قطب مینار پر کھڑے ہو کر یہ اعلان کر دے کہ سوراج 24 گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے۔ بشرطیکہ ہندستان ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہو جائے، تو میں سوراج سے دستبردار ہو جاؤں گا، مگر اس سے دستبردار نہ ہوں گا۔ کیونکہ اگر سوراج کے ملنے میں تاخیر ہوئی، تو یہ ہندستان کا نقصان ہوگا۔ لیکن اگر ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہے۔''

(خطبات آزاد: ص نمبر 205۔ مرتبہ:۔ ملک رام، ساہتیہ اکادمی۔ دہلی)

ہندستان ایک بہت بڑا ملک ہے اور عہد قدیم سے اس میں مختلف اقوام آکر بستی رہیں۔ ہندستان کی مذہبی کتابیں جو ادبی بھی ہیں رامائن، مہابھارت، مقدس ویداور اپنشد ان میں ہندستان کی ایسی تہذیب پوشیدہ ہے جس کا تعلق فکر، فلسفے، مذہب اور روحانیت سے ہے۔ اس کے بعد کا دور تاریخ ساز ہے یہ ہندستان میں مسلمانوں کی آمد کا دور ہے۔ یہ مختلف تہذیبوں کا ایک ایسا ملاپ تھا جس نے ہندستان کی تہذیب کو قدیم و جدید کے دوراہے پر کھڑا کر دیا تھا اور یہی تہذیب مشترکہ تہذیب تھی اور اس تہذیب میں ہماری متحدہ قومیت نشو و نما ہوئی۔ مگر تحریک آزادی کے دوران ہندستان میں مذہبی اعتبار سے دو تہذیبی جنگوں کا آغاز ہوا۔ ایک کے دعوے دار ہندو تھے اور دوسری کے مسلمان۔ مولانا آزاد نے اس کشمکش کو خوب سمجھ لیا تھا۔ اس لیے ہمیشہ متحدہ قومیت کو فوقیت دیتے رہے۔ متحدہ قومیت ان کے ایمان کا جز و تھی۔ اُنھوں نے اپنے ایک خطبے میں اپنے مسلمان ہونے

پر بھی فخر کیا ہے اور اپنے ہندستانی ہونے پر بھی۔ وہ کہتے ہیں کہ

''میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا حصّہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم وفنون، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔ بحیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دائرے میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کرسکتا کہ اس میں کوئی مداخلت کرے۔''

(خطبات آزاد، ص نمبر 297۔ مرتبہ مالک رام، ساہتیہ اکادمی۔ دہلی)

مولانا آزاد نے اپنے اس تہذیبی اور تاریخی سیاق میں مزید وضاحت بھی کی اور کہا کہ:

''میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندستانی ہوں۔ میں ہندستان کی اور نا قابل تقسیم متحدہ قومیت کا ایک عنصر ہوں۔ میں اس متحدہ قومیت کا ایک ایسا اہم عنصر ہوں جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جاتا، میں اس کی تقویم (بناوٹ) کا ایک ناگزیر عامل (Factor) ہوں۔ میں اپنے اس دعوے سے کبھی دستبردار نہیں ہوسکتا۔''

(خطبات آزاد، ص نمبر 297۔ مرتبہ۔ مالک رام، ساہتیہ اکادمی۔ دہلی)

مولانا ابوالکلام آزاد کا یہ خطبہ جس میں اُنھوں نے اپنی ذات اور فکر کا تجزیہ کیا ہے۔ وہ ہر ہندستانی کا بلکہ ہندستانی مسلمانوں کا ایک نا قابل انکار ورثہ ہے۔ وہ جگہ جگہ اس بات کو پُرزور طریقے پر دُہراتے ہیں اور اسلام اور ہندستان کی قومی وحدت کو اپنی روح اور فکر کا جزو بتاتے ہیں۔ وہ مختلف تہذیبوں کا اور مختلف مذہبوں کا، جو وقفے وقفے سے ہندستان آتے رہے اور یہاں کی تہذیب کا جزو بنتے رہے اور فکر وخیال کو تراشیدہ ہیرے کی طرح چمکاتے رہے۔ اس کا فخریہ اعلان کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

''ہندستان کے لیے قدرت کا یہ فیصلہ ہو چکا تھا کہ اس کی سرزمین انسان کی مختلف نسلوں، مختلف تہذیبوں اور مختلف مذہبوں کے قافلوں کی منزل بنے۔ ابھی تاریخ کی صبح بھی نمودار نہیں ہوئی تھی کہ ان قافلوں کی آمد شروع ہو گئی اور پھر ایک کے بعد ایک سلسلہ جاری رہا۔ اس کی وسیع سرزمین سب کا استقبال کرتی رہی اور اس کی فیاض گود نے سب کے لیے جگہ نکالی۔ ان ہی قافلوں میں ایک آخری قافلہ ہم پیروانِ اسلام کا بھی تھا۔ یہ بھی پچھلے قافلوں کے نشانِ راہ پر چلتا ہوا یہاں پہنچا اور ہمیشہ کے لیے بس گیا۔ یہ دنیا کی دو مختلف قوموں اور تہذیبوں کے دھاروں کا میلان تھا۔''

(خطبات آزاد: ص نمبر 298۔ مرتبہ مالک رام ساہتیہ اکادمی۔ دہلی)

مولانا آزاد کی یہ فکر ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے اور یہاں بسنے والی دوسری اقوام کے لیے احساس و خیال کو ایک نئی تابندگی دیتی ہے اور روح کو تازگی عطا کرتی ہے۔

ہندستان کی تقسیم کے مسئلے پر جب بحثیں ہو رہی تھیں اور مستقبل کے لائحہ عمل تیار ہو رہا تھا تو مولانا آزاد کی واحد شخصیت تھی جنھوں نے تقسیم ہند کی سخت مخالفت کی اور وہ کسی بھی لمحے تقسیم ملک کے لیے راضی نہیں ہوئے۔ اُنھوں نے ہندستانی مسلمانوں کو بھی یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ اُن کے آباواجداد کی ہڈیاں اور ان کا فکر و عمل اسی سرزمین ہندستان میں مدفون ہیں اور ان کے اپنے دوسرے برادرانِ وطن جن کے ساتھ مل کر اُنھوں نے ہندستانی تہذیب کو بنایا اور سنوارا ہے وہ اسی ملک کا حصہ ہیں۔ اس لیے ہجرت کے بارے میں نہ سوچیں۔ یہ ٹھیک نہیں ہے۔ انھیں دنوں ہندستان کی تحریک آزادی کے ساتھ ایک لسانی فتنہ بھی کھڑا ہو گیا تھا۔ یہ فتنہ اردو اور ہندی زبان کا جھگڑا تھا کہ آزادی کے بعد بحیثیت قومی زبان ان دونوں زبانوں میں سے کسے فروغ دیا جائے اور کسے قومی زبان کا درجہ دیا جائے۔ مہاتما گاندھی قومی وحدت کے قائل تھے۔ جب یہ مسئلہ سامنے آیا تو اُنھوں نے اپنا مخصوص ہندستانی زبان کا نظریہ پیش کیا۔ یعنی اُنھوں نے اردو اور ہندی کو ملا کر ایک ایسے لسانی اُسلوب کی تائید کی جو نہ صرف شمالی ہندستان میں ہندو اور مسلمانوں کی عام

کی دماغی حالت اور عملی استعداد درست کی جائے۔ وقت کی تمام مشکلات
کا یہی علاج ہے۔"

(خطبات آزاد ص نمبر 230۔ مرتبہ مالک رام، ساہتیہ اکادمی۔ دہلی)

مولانا آزاد اعلیٰ تعلیم کے شعبے میں تعلیم کے ساتھ ہنر اور تربیت کو بھی ضروری سمجھتے تھے۔ آج سے نصف صدی پہلے انھوں نے روایتی تعلیم کے ساتھ پیشہ وارانہ تعلیم کو جوڑنے کی کوشش کی۔ وہ سائنس اور ٹکنالوجی کی اہمیت سے بھی واقف تھے۔ اس لیے اس کو بھی نصاب سے جوڑا گیا۔ انھوں نے انگریزی تعلیم پر زور دیا ساتھ ہی عورتوں کی تعلیم و تربیت کے لیے مناسب منصوبے رائج کیے۔ ان کا خیال تھا کہ متمدنی نشو ونما اور شائستہ زندگی کے لیے عورتوں کو بھی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا ضروری ہے۔ مشرقی ممالک میں عورتوں کو ناقص العقل کہا جاتا ہے۔ مگر مغربی ممالک میں وہ کسی چیز میں مردوں سے کم رتبہ نہیں ہیں اور انھیں غیر معمولی عزت واحترام بھی حاصل ہے۔ مولانا آزاد نے تعلیمی شعبوں کی تیز رفتاری، ترقی اور انعقاد کے لیے کئی اہم کام انجام دیے۔ انھوں نے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن قائم کیا یہ ایک مستقل تنظیم ہے جو ملک کی تمام یونیورسٹیوں میں مالی امداد دے کر اعلیٰ تعلیم کی سہولت فراہم کرتی ہے۔ یہ بھی ان کا ایک اہم کارنامہ ہے۔ سائنس کی ترقی کے لیے مولانا آزاد نے شانتی سروپ بھٹناگر کی زیر نگرانی سائنسی تحقیق کا ادارہ قائم کیا۔ ملک کی زرعی پیداوار بڑھانے کے لیے انڈین کونسل فار ایگری کلچر اینڈ سائنٹفک ریسرچ قائم کیا۔ انڈین کونسل فار میڈیکل ریسرچ کی بنیاد ڈالی اور انڈین کونسل فار انٹرنیشنل ریسرچ بھی قائم کیا۔ اسکولوں اور کالجوں میں لیبارٹریز کا انعقاد کیا گیا۔ مولانا آزاد کو فنون لطیفہ سے بھی دلچسپی تھی۔ وہ خود بھی فن موسیقی میں مہارت رکھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے ساہتیہ اکادمی، سنگیت ناٹک اکاڈمی اور للت کلا اکادمیاں قائم کیں۔ تاکہ ادب، مصوری، موسیقی، رقص، سنگ تراشی اور ڈرامے کی ترقی ہو سکے تاکہ ہندستان کا تہذیبی اور ثقافتی ورثہ قائم رہے اور آنے والی نسلیں اس سے واقف ہو سکیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد کو تاریخ سے بھی دلچسپی تھی۔ انھوں نے دیکھا کہ ہندستان ایک کثیر لسانی اور کثیر تہذیبی ملک ہے جو بھی اقوام یہاں آئیں وہ یہیں کی ہو کے رہ گئیں۔ انھوں نے

ہندستان کو اپنا وطن بنالیا اور وطن بنانے کے ساتھ ہی ساتھ یہ وطن ان کے ایمان کا جزو بن گیا۔ یہاں کی ہوائیں کھا کے ان کی زندگیاں بنیں اور سنوریں اور بچپن گزار کر جوانیوں کو پالیا اور یہیں کی خاک کا پیوند بھی بن گئیں۔ تاریخ ہندستان کا یہ ایک اہم واقعہ ہے۔ اس فکری اور تہذیبی انجذاب سے ہندستان کی سرزمین میں بہار آگئی اور قدیم تاریخ کو مختلف رنگوں کی آمیزش سے یہاں کی تہذیب کو گل وگلزار بنا دیا۔ رنگ اور پھول پہلے سے موجود تھے لیکن باہر کے لوگوں کے یہاں آنے، یہاں بسنے اور یہاں کی خاک کا جزو بننے سے ملک میں جو رنگا رنگی پیدا ہوئی۔ یہ تنوع دوسرے ممالک میں کم ہی نظر آتا ہے۔ تنوع کی یہ دلکشی آج کی بات نہیں بلکہ صدیوں پر محیط ہے۔ یہاں کی تاریخ جو روایتوں سے رنگین ہے اس کو زیب قرطاس کرنے کا کام افغانیوں نے کیا۔ مغلوں نے کیا اور اس کی تہذیبی تاریخ کو لکھنے کا ایک اہم کارنامہ انجام دیا۔ اس تاریخ کے نمونے امیر خسرو کی نہ سپہر اور مثنوی دول رانی وخضر خاں میں محفوظ ہیں۔ پھر تزک بابری، گلبدن بیگم، تزک جہانگیری، بادشاہ نامہ اور اکبر نامہ سے ہوتے ہوئے اس میں ایک تسلسل پیدا ہوا اور زبانی تاریخ یا روایتوں سے ہٹ کر تاریخ اپنے قدموں پر کھڑی ہوئی اور اس طرح تاریخ میں مشترکہ تہذیب اور وحدت قومی کے عناصر پیدا ہوئے۔ جسے ہندوؤں، مسلمانوں اور یہاں کی دیگر اقوام نے بھی معمولی اختلاف کے باوجود اپنے ذہن ودل میں بسالیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اسی متحدہ قومیت اور مشترکہ تہذیب کو پسند کیا اور اس کی وکالت کی۔ اُنھوں نے اپنی اس میراث کو محفوظ کرنے کے لیے دیگر اکابرین قوم جیسے مہاتما گاندھی، پنڈت جواہر لعل نہرو، سروجنی نائیڈو اور دیگر قائدین کے خیالات سے ہم آہنگ ہو کر اُس قوم سے ٹکر لی اور اس کے پنجے سے ہندستان کو آزاد کیا۔ یورپی اقوام، فرانسیسی، پرتگیزی اور انگریزوں نے ہندستان کو بہت کچھ دیا۔ جس میں تعلیم اور سائنس کی تابناک روشنی بھی ہے۔ لیکن اسی طرح ان کا ''دیوئے استبداد'' نے یہاں کی دولت وثروت کو اپنے ملکوں کی آرائش وزیبائش اور عیش وعشرت کے لیے زیادہ استعمال کیا۔ وہ یہاں کی سرزمین میں پیوست نہیں ہوئے۔ بلکہ ہماری سرزمین کو حقیر جانا اور اپنی مغربی یا یورپی تہذیب کو افضل و برتر سمجھا۔ اس کے برعکس ایران، افغانستان اور مغل تہذیب نے اپنے آپ کو ہندستانی تہذیب کا جز بنالیا۔ سنسکرت زبان لسانی اور ادبی اعتبار سے تہذیب انسانی کا ایک بے مثل نمونہ ہے۔ اس کے

فکری سرچشمے ہیں وید، اپنشد، رامائن اور گیتا نے جو ابتدا میں صرف ہندوؤں کے مذہبی صحیفے تھے، مسلمانوں کو بھی متاثر کیا اور ان کے عربی و فارسی ترجموں سے مشرق و مغرب میں بھی تصنیفات ہونے لگیں۔ یہاں صوفیوں اور ولیوں نے بھی اس کے اثرات قبول کیے اور فکر و خیال میں ہم آہنگی پیدا ہونے لگی۔ ہندستان کے تعلقات عہد قدیم سے یونان و مصر اور روما سے قائم رہے، عربوں کے قافلے یہاں آتے جاتے رہے۔ ایران سے ہندستان کے لسانی، ادبی، سیاسی اور ثقافتی رشتے عہد قدیم سے قائم ہیں۔ اسی طرح یورپی ممالک میں برطانیہ، فرانس، پرتگال، اٹلی اور دیگر ممالک سے بھی تہذیبی اور سیاسی رشتے دائم و قائم رہے۔ لہٰذا وہ چاہتے تھے کہ ماضی کے یہ رشتے مستقبل میں بھی قائم رہیں۔ لہٰذا انھوں نے نیشنل کاؤنسل فار کلچرل ریلیشن (National Council For Cultural Relation) قائم کی۔ تاکہ ہندستان کے ثقافتی رشتوں کو مضبوط سے مضبوط تر کیا جائے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یہ سوجھ بوجھ اور فکر و خیال کی روشنی ہندستان کو ایک سمت دیتی ہے۔ مولانا آزاد کا یہ ناقابل فراموش کارنامہ ہے۔ اسے ہندستان کی ثقافتی تاریخ میں کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کی روشنی میں عظیم تر ہندستان اور دوستی، ہم آہنگی اور روشن خیالی کو فروغ دیا جا سکتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت اور ان کے علمی اور ادبی مرتبے پر اردو اور انگریزی میں کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ اسی طرح ان کے انتقال (1958) کے بعد کئی رسالوں نے خصوصی نمبر بھی نکالے۔ سیمینار منعقد کیے گئے اور سیمیناروں میں پڑھے مقالات پر مشتمل کتابیں بھی شائع ہوئی ہیں۔ مولانا آزاد کے محققین میں منظور احمد کو پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے کے علاوہ قاضی عبدالغفار کی کتاب ''آثار ابوالکلام'' کو شہرت حاصل ہوئی۔ عبدالقوی دسنوی صاحب، ممتاز محقق مالک رام، ڈاکٹر خلیق انجم کی مرتبہ کتابوں کے علاوہ بے شمار مضامین مختلف کتابوں اور اخبارات میں شائع ہو چکے ہیں۔ دہلی اردو اکادمی کے رسالے ''ایوان اردو'' نے بھی خصوصی نمبر شائع کیے۔ اسی طرح ''فکر و نظر'' (علی گڑھ) نے بھی خصوصی مولانا آزاد نمبر جاری کر کے مولانا آزاد کی خدمت میں خراج عقیدت پیش کیا۔ انڈین کونسل فار کلچرل ریلیشن نے 1990 میں مولانا آزاد کی یوم ولادت کی صدی کے موقع پر انتخابات مضامین شائع کیے۔ جسے محترمہ سیدہ حمید نے مرتب کیا تھا۔

ابھی حال ہی میں سیدہ حمید نے مولانا آزاد پر انگریزی زبان میں اپنی ایک گراں قدر تصنیف پیش کی ہے۔ یہ بھی مولانا آزاد کی سیرت وسوانح پر اعلیٰ درجے کی علمی کتابیں ہیں۔ چند ماہ قبل نیشنل کونسل برائے فروغ اردو زبان (حکومت ہند) (2015) مولانا آزاد کی پیدائش کے موقع پر اُن کو خراجِ عقیدت پیش کرنے کے لیے اپنے منصوبے کے تحت ایک کتاب مرتب اور شائع کرنے کا پروگرام بنایا اور اس کتاب کو مرتب کرنے کی ذمہ داری راقم الحروف کو سونپ دی اور فرمائش کی کہ میں اسے چار ماہ کے اندر مرتب کروں۔ مولانا آزاد پر کتاب مرتب کرنے کے لیے یہ وقت بہت کم تھا۔ تاہم مولانا آزاد کے احترام وعقیدت اور اردو زبان کی محبت کی وجہ سے میں نے یہ ذمہ داری قبول کرلی۔ اس کتاب میں میں نے یہ کوشش کی ہے کہ اس سے قبل چھپی ہوئی کتابوں سے کم سے کم استفادہ کروں اور ایک ایسی کتاب ترتیب دوں جو اپنے اندر تنوع رکھتی ہو۔ لہٰذا میں نے تلاش وجستجو کے بعد کتاب کو مرتب کرکے اس میں ندرت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور ایسے مضامین منتخب کیے جو مولانا آزاد کے معاصرین کے علاوہ ایسے علمائے ادب کی یادگار ہوں جن کو ابھی لوگ شاید بھول گئے ہوں۔ بیرسٹر آصف علی اور ان کی بیگم اور بہترین مجاہد آزادی ارونا آصف علی، پنڈت جواہر لعل نہرو اور راجندر پرشاد کے تاثرات جو اُنھوں نے مولانا آزاد کے انتقال پر پیش کیے۔ پنڈت نہرو نے راجندر پرشاد کو سہارا دیتے ہوئے کہا تھا کہ: ''جو کوہلوں کی معیت سے گھبراتا تھا آج منوں مٹی کی گود میں ہے۔'' کوئی پانچ لاکھ آدمی میت کے ساتھ تھے اور ایک دوسرے کو شانو سے پکڑ کر دھکادے کر یہی کوشش کررہے تھے کہ وہ بھی مٹی دے لیں۔ مولانا آزاد زندگی بھر ہجوم سے گھبراتے رہے۔ لیکن مرنے کے بعد وہ ہجوم کی عقیدت کے ہاتھوں میں تھے۔ ان مضامین کے علاوہ یہ کتاب ایسے مضامین کا گلدستہ ہے جن سے مولانا آزاد کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ پنڈت سندر لال ان میں سے ایک ہیں جنھیں پروفیسر نجیب اشرف ندوی کے دولت خانے پر مولانا آزاد سے ملاقات کا شرف حاصل ہوتا رہا۔ مولانا آزاد کے مداحوں اور عقیدت مندوں کی تعداد اَن گنت ہے۔

میں نے اس کتاب کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ تاکہ قاری کو اور عام طالب علموں کو بھی اس سے فیض پہنچ سکے۔ میں ان تمام مقالہ نگاروں کی خدمت میں سراپا شکر گزار ہوں جن کے

ناپسند کرتے تھے۔ ہر کام وقت مقررہ پر کرتے تھے۔ اُنھیں موسیقی سے بھی فطری لگاؤ تھا اور اپنے قیام لکھنؤ کے زمانے میں مرزا ہادی رسوا سے فن موسیقی میں استفادہ کیا تھا۔ غرض یہ کہ مولانا آزاد شعر و ادب، خطابت، صحافت، موسیقی اور مصوری وغیرہ میں ماہر تھے۔ ان کا احساس جمال بالیدہ تھا۔ 1902 سے 1912 تک کا زمانہ ان کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل کا دور تھا۔ زندگی کی تمام راہیں اسی دور میں متعین کیں اور انھیں راہوں پر چلتے رہے۔ مولانا آزاد کی شخصیت متنوع تھی۔ وہ مجاہد آزادی اور عالم دین بھی تھے۔ فلسفی، مفکر، مدبر اور مورخ بھی تھے۔ اُنھوں نے صحافت کے میدان میں بھی اردو صحافت کو نئی روایتوں سے آشنا کرایا۔ اُردو کے اعلیٰ انشا پرداز بھی تھے۔ ان کا اُسلوب تحریر منفرد تھا۔ ماہر تعلیم کے علاوہ وہ ایک شعلہ بیاں مقرر بھی تھے۔ اپنی افتادِ طبع، علم و ذہانت، صلاحیت اور دور اندیشی کے لحاظ سے غیر معمولی انسان تھے۔

حصہ اوّل کا پہلا مضمون جناب آصف علی کا ہے۔ اس حصے میں اس مضمون کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اس میں آصف علی نے مولانا آزاد کے سوانحی حالات اور کانگریس کمیٹی کی ممبرشپ کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ دوسرا مضمون حمیدہ سلطان نے مولانا آزاد کی شریک حیات زلیخا بیگم پر لکھا ہے۔ حمیدہ سلطان نے ان کی شریکِ حیات کے خلوص و محبت کو یاد کیا ہے۔ جب مولانا قرآن شریف کی تفسیر لکھا کرتے تو رات بھر زلیخا بیگم پنکھا جھلتی رہتی تھیں۔ مولانا آزاد ان کے انتقال کے بعد زندگی بھر افسردہ خاطر رہے۔ تیسرا مضمون غلام رسول مہر کا ہے، اُنھوں نے مولانا کی شخصیت کا جائزہ اور غیر معمولی قوتِ حافظہ کا ذکر دلچسپی سے قلم بند کیا ہے۔ چوتھا مضمون عبدالرزاق ملیح آبادی کے اپنے ذاتی تاثرات پر ہے۔ حافظ علی خاں بہادر نے اپنے مضمون میں مولانا کے فکر و نظر پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اسے حصہ اول کا خاص مضمون کہا جا سکتا ہے۔ ارونا آصف علی نے ایک مہمان کی حیثیت سے اپنے میزبان آزاد کی مہمان نوازی کو محسوس کیا اور قلم بند کیا۔ ہمایوں کبیر نے مولانا آزاد کی عہد آفریں شخصیت کو اپنے الفاظ میں پیش کیا ہے۔ اس حصے کے آخری مضمون میں مالک رام نے مولانا کے ساتھ گزارے ہوئے لمحوں اور دنوں کو یاد کیا ہے۔

حصہ اوّل میں ہی سیاسی رہنماؤں کے تاثرات اور جذبات کو پیش کیا گیا ہے۔ یہ لیڈر ہمیشہ مولانا آزاد کے ساتھ رہے اور ان کی قومی، تعلیمی اور اصلاحی تجویزوں کو سراہا بھی۔ اس حصے

کے پہلے مضمون میں ڈاکٹر راجندر پرشاد نے بتایا ہے کہ مولانا ہندو مسلم اتحاد کے کٹر حامی تھے۔ وہ ہندوستانی تہذیب و ثقافت کی بقا چاہتے تھے۔ اس حصے کے دوسرے مضمون میں پنڈت جواہر لعل نہرو نے ان کے سیاسی کارناموں اور مصروفیات کا ذکر کیا ہے اور ان کی رواداری، شفقت اور مروّت کو یاد کیا ہے۔ پنڈت سُندر لال نے اپنے مضمون میں کلکتہ کے اس واقعہ کو قلم بند کیا ہے جب وہاں کے مسلمانوں سے مولانا آزاد کے پیچھے نماز پڑھنے سے انکار کر دیا تھا۔ سابق صدر جمہوریہ ڈاکٹر ذاکر حسین نے مولانا آزاد کی ہمہ گیر شخصیت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس حصہ کا آخری مضمون جمنا داس اختر نے لکھا ہے جس میں اُنھوں نے مولانا سے اپنی ملاقاتوں اور باتوں کا ذکر کیا ہے۔ ان تمام مصنفین نے مولانا آزاد پر پوری آزادی اور دلچسپی کے ساتھ ان کے حالات، عادات اور اخلاق پر روشنی ڈالی ہے۔

پروفیسر عبدالستار دلوی

مضامین سے یہ کتاب آراستہ کی گئی ہے۔ پروفیسر نور مظہر، پروفیسر صدیق الرحمن قدوائی اور پروفیسر وہاب قیصر صاحب کی اجازت کے لیے بھی میں ان کی خدمت میں اظہار تشکر پیش کرتا ہوں۔ اس کتاب کی تیاری میں میں اپنی معاون ڈاکٹر سعیدہ جمیل، اسسٹنٹ ڈائرکٹر انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کا بے حد شکرگزار ہوں کہ جنھوں نے کتاب کی ترتیب میں قدم بہ قدم میرا ساتھ دیا۔ اسی طرح میں انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے لائبریرین سید طاہر عباس اور ڈاکٹر معزہ قاضی (کارگزار صدر شعبہ اردو، ممبئی یونیورسٹی) کا بھی شکرگزار ہوں جنھوں نے انجمن اسلام کی لائبریری کے علاوہ دیگر ذرائع سے بھی مواد فراہم کرنے میں میری مدد فرمائی۔ میں قومی کونسل کے ارباب حل وعقد خصوصاً پدم شری جناب مظفر حسین، وائس چیئرمین، قومی اردو کونسل، پروفیسر ارتضی کریم، ڈائرکٹر، قومی اردو کونسل، ڈاکٹر شمس اقبال پرنسپل پبلی کیشنز آفیسر قومی اردو کونسل، جناب کلیم اللہ ریسرچ آفیسر قومی اردو کونسل اور ڈاکٹر قاسم انصاری ریسرچ اسسٹنٹ، قومی اردو کونسل کا بھی شکرگزار ہوں جنھوں نے اس کتاب کی تیاری میں گہری دلچسپی لی اور مختصر مدت میں اس کی اشاعت کو ممکن بنایا۔

میں آخر میں قومی کونسل کے دیگر ذمہ داران کا ممنون ہوں جنھوں نے مولانا ابوالکلام آزاد پر یہ کتاب مرتب کرنے کا مجھے اعزاز بخشا۔

عبدالستار دلوی

(ڈائرکٹر انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ممبئی)

30 ستمبر 2015

حصہ اوّل

ابتدائیہ

مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک مذہبی اور علمی گھرانے میں آنکھیں کھولیں۔ بچپن ہی میں اسلامی علوم پر عبور حاصل کرلیا۔ اس کے باوجود اپنے خاندانی تقلیدی مسلک سے دور رہے۔ ان کا حافظہ قوی اور مطالعہ وسیع تھا۔ اُنھوں نے بہت جلد عربی، فارسی، اردو، ترکی اور انگریزی زبانوں پر دسترس حاصل کرلی۔ مولانا آزاد ایک جید عالم اور متحدہ قومیت کے حامی تھے۔ ان کا شمار جدید ہندوستان کے معماروں اور بانیوں میں ہوتا ہے۔ ان کی شخصیت اور کارناموں پر سینکڑوں مضامین اور کتابیں شائع ہوچکی ہیں۔ انسانیت، رواداری، ہمدردی و اخوت ان کی فطرت میں داخل تھی۔ ان کی تصانیف، صفات اور کمالات کو نئی نسل سے متعارف کرانا بھی ضروری ہے۔ اس کتاب کے حصہ اول (الف و ب) میں شامل سبھی مضامین مولانا آزاد کی سوانح، ان کی ملاقاتوں، یادوں، شخصیت اور تاثرات پر ہیں۔ یہ تمام مقالہ نگار مولانا سے خاص اُنسیت و محبت رکھتے تھے۔ کچھ مضمون نگاروں کو انھیں قریب سے دیکھنے، سمجھنے اور ان کی قیادت میں کام کرنے کا موقع بھی ملا ہے۔

مولانا آزاد کو خاموشی اور مطالعہ سے گہرا لگاؤ تھا۔ وہ عربی ادب اور فلسفہ پر تحریر کردہ کتابیں شوق سے پڑھا کرتے تھے۔ ملاقاتیوں سے طویل گفتگو اور پُرتکلف الفاظ کا استعمال سخت

مضامین سے یہ کتاب آراستہ کی گئی ہے۔ پروفیسر انور معظم، پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی اور پروفیسر وہاب قیصر صاحب کی اجازت کے لیے بھی میں ان کی خدمت میں اظہار تشکر پیش کرتا ہوں۔ اس کتاب کی تیاری میں میں اپنی معاون ڈاکٹر سعیدہ جمیل، اسسٹنٹ ڈائرکٹر انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کا بے حد شکرگزار ہوں کہ جنھوں نے کتاب کی ترتیب میں قدم بہ قدم میرا ساتھ دیا۔ اسی طرح میں انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے لائبریرین سید طاہر عباس اور ڈاکٹر معزہ قاضی (کارگزار صدر شعبۂ اردو، ممبئی یونیورسٹی) کا بھی شکرگزار ہوں جنھوں نے انجمن اسلام کی لائبریری کے علاوہ دیگر ذرائع سے بھی مواد فراہم کرنے میں میری مدد فرمائی۔ میں قومی کونسل کے ارباب حل و عقد خصوصاً پدم شری جناب مظفر حسین، وائس چیئرمین، قومی اردو کونسل، پروفیسر ارتضیٰ کریم، ڈائرکٹر، قومی اردو کونسل، ڈاکٹر شمس اقبال پرنسپل پبلی کیشنز آفیسر قومی اردو کونسل، جناب کلیم اللہ ریسرچ آفیسر قومی اردو کونسل اور ڈاکٹر قاسم انصاری ریسرچ اسسٹنٹ، قومی اردو کونسل کا بھی شکرگزار ہوں جنھوں نے اس کتاب کی تیاری میں گہری دلچسپی لی اور مختصر مدت میں اس کی اشاعت کو ممکن بنایا۔

میں آخر میں قومی کونسل کے دیگر ذمہ داران کا ممنون ہوں جنھوں نے مولانا ابوالکلام آزاد پر یہ کتاب مرتب کرنے کا مجھے اعزاز بخشا۔

عبدالستار دلوی

(ڈائرکٹر انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ممبئی)

30 ستمبر 2015

حصہ اوّل

ابتدائیہ

مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک مذہبی اور علمی گھرانے میں آنکھیں کھولیں۔ بچپن ہی میں اسلامی علوم پر عبور حاصل کرلیا۔ اس کے باوجود اپنے خاندانی تقلیدی مسلک سے دور رہے۔ ان کا حافظہ قوی اور مطالعہ وسیع تھا۔ انھوں نے بہت جلد عربی، فارسی، اردو، ترکی اور انگریزی زبانوں پر دسترس حاصل کرلی۔ مولانا آزاد ایک جید عالم اور متحدہ قومیت کے حامی تھے۔ ان کا شمار جدید ہندوستان کے معماروں اور بانیوں میں ہوتا ہے۔ ان کی شخصیت اور کارناموں پر سینکڑوں مضامین اور کتابیں شائع ہوچکی ہیں۔ انسانیت، رواداری، ہمدردی و اخوت ان کی فطرت میں داخل تھی۔ ان کی تصانیف، صفات اور کمالات کو نئی نسل سے متعارف کرانا بھی ضروری ہے۔ اس کتاب کے حصّہ اول (الف و ب) میں شامل سبھی مضامین مولانا آزاد کی سوانح، ان کی ملاقاتوں، یادوں، شخصیت اور تاثرات پہ ہیں۔ یہ تمام مقالہ نگار مولانا سے خاص اُنسیت و محبت رکھتے تھے۔ کچھ مضمون نگاروں کو انھیں قریب سے دیکھنے، سمجھنے اور ان کی قیادت میں کام کرنے کا موقع بھی ملا ہے۔

مولانا آزاد کو خاموشی اور مطالعہ سے گہرا لگاؤ تھا۔ وہ عربی ادب اور فلسفہ پر تحریر کردہ کتابیں شوق سے پڑھا کرتے تھے۔ ملاقاتیوں سے طویل گفتگو اور پُرتکلف الفاظ کا استعمال سخت

مضامین سے یہ کتاب آراستہ کی گئی ہے۔ پروفیسر انور معظم، پروفیسر صدیق الرحمن قدوائی اور پروفیسر وہاب قیصر صاحب کی اجازت کے لیے بھی میں ان کی خدمت میں اظہار تشکر پیش کرتا ہوں۔ اس کتاب کی تیاری میں میں اپنی معاون ڈاکٹر سعیدہ پٹیل، اسسٹنٹ ڈائرکٹر انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کا بے حد شکر گزار ہوں کہ جنھوں نے کتاب کی ترتیب میں قدم بہ قدم میرا ساتھ دیا۔ اسی طرح میں انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے لائبریرین سید طاہر عباس اور ڈاکٹر معزہ قاضی (کارگزار صدر شعبہ اردو، ممبئی یونیورسٹی) کا بھی شکر گزار ہوں جنھوں نے انجمن اسلام کی لائبریری کے علاوہ دیگر ذرائع سے بھی مواد فراہم کرنے میں میری مدد فرمائی۔ میں قومی کونسل کے ارباب حل وعقد خصوصاً پدم شری جناب مظفر حسین، وائس چیئرمین، قومی اردو کونسل، پروفیسر ارتضیٰ کریم، ڈائرکٹر، قومی اردو کونسل، ڈاکٹر شمس اقبال پرنسپل پبلی کیشنز آفیسر قومی اردو کونسل، جناب کلیم اللہ ریسرچ آفیسر قومی اردو کونسل اور ڈاکٹر قاسم انصاری، ریسرچ اسسٹنٹ، قومی اردو کونسل کا بھی شکر گزار ہوں جنھوں نے اس کتاب کی تیاری میں گہری دلچسپی لی اور مختصر مدت میں اس کی اشاعت کو ممکن بنایا۔

میں آخر میں قومی کونسل کے دیگر ذمہ داران کا ممنون ہوں جنھوں نے مولانا ابوالکلام آزاد پر یہ کتاب مرتب کرنے کا مجھے اعزاز بخشا۔

عبدالستار دلوی

(ڈائرکٹر انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ممبئی)

30 ستمبر 2015

حصہ اوّل

ابتدائیہ

مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک مذہبی اور علمی گھرانے میں آنکھیں کھولیں۔ بچپن ہی میں اسلامی علوم پر عبور حاصل کرلیا۔ اس کے باوجود اپنے خاندانی تقلیدی مسلک سے دور رہے۔ ان کا حافظہ قوی اور مطالعہ وسیع تھا۔ اُنھوں نے بہت جلد عربی، فارسی، اردو، ترکی اور انگریزی زبانوں پر دسترس حاصل کرلی۔ مولانا آزاد ایک جید عالم اور متحدہ قومیت کے حامی تھے۔ ان کا شمار جدید ہندوستان کے معماروں اور بانیوں میں ہوتا ہے۔ ان کی شخصیت اور کارناموں پر سینکڑوں مضامین اور کتابیں شائع ہوچکی ہیں۔ انسانیت، رواداری، ہمدردی واخوت ان کی فطرت میں داخل تھی۔ ان کی تصانیف، صفات اور کمالات کو نئی نسل سے متعارف کرانا بھی ضروری ہے۔ اس کتاب کے حصہ اول (الف و ب) میں شامل سبھی مضامین مولانا آزاد کی سوانح، ان کی ملاقاتوں، یادوں، شخصیت اور تاثرات پر ہیں۔ یہ تمام مقالہ نگار مولانا سے خاص اُنسیت و محبت رکھتے تھے۔ کچھ مضمون نگاروں کو انھیں قریب سے دیکھنے، سمجھنے اور ان کی قیادت میں کام کرنے کا موقع بھی ملا ہے۔

مولانا آزاد کو خاموشی اور مطالعہ سے گہرا لگاؤ تھا۔ وہ عربی ادب اور فلسفہ پر تحریر کردہ کتابیں شوق سے پڑھا کرتے تھے۔ ملاقاتیوں سے طویل گفتگو اور پُر تکلف الفاظ کا استعمال تحت

ناپسند کرتے تھے۔ ہر کام وقت مقررہ پر کرتے تھے۔ انھیں موسیقی سے بھی فطری لگاؤ تھا اور اپنے قیام لکھنؤ کے زمانے میں مرزا ہادی رسوا سے فن موسیقی میں استفادہ کیا تھا۔ غرض یہ کہ مولانا آزاد شعر و ادب، خطابت، صحافت، موسیقی اور مصوّری وغیرہ میں ماہر تھے۔ ان کا احساس جمال بالیدہ تھا۔ 1907 سے 1912 تک کا زمانہ ان کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل کا دور تھا۔ زندگی کی تمام راہیں اسی دور میں متعین کیں اور انھیں راہوں پر چلتے رہے۔ مولانا آزاد کی شخصیت متنوع تھی۔ وہ مجاہد آزادی اور عالم دین بھی تھے۔ فلسفی، مفکر، مدبر اور مورخ بھی تھے۔ اُنھوں نے صحافت کے میدان میں بھی اردو صحافت کو نئی روایتوں سے آشنا کرایا۔ اُردو کے اعلیٰ انشا پرداز بھی تھے۔ ان کا اُسلوب تحریر منفرد تھا۔ ماہر تعلیم کے علاوہ وہ ایک شعلہ بیاں مقرر بھی تھے۔ اپنی افتادِ طبع، علم و ذہانت، صلاحیت اور دور اندیشی کے لحاظ سے غیر معمولی انسان تھے۔

حصہ اوّل کا پہلا مضمون جناب آصف علی کا ہے۔ اس حصے میں اس مضمون کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اس میں آصف علی نے مولانا آزاد کے سوانحی حالات اور کانگریس کمیٹی کی ممبر شپ کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ دوسرا مضمون حمیدہ سلطان نے مولانا آزاد کی شریکِ حیات زلیخا بیگم پر لکھا ہے۔ حمیدہ سلطان نے ان کی شریکِ حیات کے خلوص و محبت کو یاد کیا ہے۔ جب مولانا قرآن شریف کی تفسیر لکھا کرتے تو رات بھر زلیخا بیگم پنکھا جھلتی رہتی تھیں۔ مولانا آزاد ان کے انتقال کے بعد زندگی بھر افسردہ خاطر رہے۔ تیسرا مضمون غلام رسول مہر کا ہے، اُنھوں نے مولانا کی شخصیت کا جائزہ اور غیر معمولی قوتِ حافظہ کا ذکر دلچسپی سے قلم بند کیا ہے۔ چوتھا مضمون عبدالرزاق ملیح آبادی کے اپنے ذاتی تاثرات پر ہے۔ حافظ علی خاں بہادر نے اپنے مضمون میں مولانا کے فکر و نظر پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اسے حصہ اول کا خاص مضمون کہا جا سکتا ہے۔ ارونا آصف علی نے ایک مہمان کی حیثیت سے اپنے میزبان آزاد کی مہمان نوازی کو محسوس کیا اور قلم بند کیا۔ ہمایوں کبیر نے مولانا آزاد کی عہد آفریں شخصیت کو اپنے الفاظ میں پیش کیا ہے۔ اس حصے کے آخری مضمون میں مالک رام نے مولانا کے ساتھ گزارے ہوئے لمحوں اور دنوں کو یاد کیا ہے۔

حصہ اوّل میں ہی سیاسی رہنماؤں کے تاثرات اور جذبات کو پیش کیا گیا ہے۔ یہ لیڈر ہمیشہ مولانا آزاد کے ساتھ رہے اور ان کی قومی، تعلیمی اور اصلاحی تجویزوں کو سراہا بھی۔ اس حصے

کے پہلے مضمون میں ڈاکٹر راجندر پرشاد نے بتایا ہے کہ مولانا ہندو مسلم اتحاد کے کٹر حامی تھے۔ وہ ہندوستانی تہذیب وثقافت کی بقا چاہتے تھے۔ اس حصے کے دوسرے مضمون میں پنڈت جواہر لعل نہرو نے ان کے سیاسی کارناموں اور مصروفیات کا ذکر کیا ہے اور ان کی رواداری، شفقت اور مروّت کو یاد کیا ہے۔ پنڈت سُندر لال نے اپنے مضمون میں کلکتہ کے اس واقعہ کو قلم بند کیا ہے جب وہاں کے مسلمانوں سے مولانا آزاد کے پیچھے نماز پڑھنے سے انکار کر دیا تھا۔ سابق صدر جمہوریہ ڈاکٹر ذاکر حسین نے مولانا آزاد کی ہمہ گیر شخصیت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس حصہ کا آخری مضمون جمنا داس اختر نے لکھا ہے جس میں اُنھوں نے مولانا سے اپنی ملاقاتوں اور باتوں کا ذکر کیا ہے۔ ان تمام مصنفین نے مولانا آزاد پر پوری آزادی اور دلچسپی کے ساتھ ان کے حالات، عادات اور اخلاق پر روشنی ڈالی ہے۔

پروفیسر عبدالستار دلوی

حصّہ اول

سوانح، یادیں اور ملاقاتیں، تاثرات

امام الہند مولانا آزاد کی سوانح عمری

آصف علی

مولانا آزاد کا سلسلۂ نسب شیخ جمال الدین سے ملتا ہے جو ایک بہت بڑے فاضل اور عالم دین بزرگ ہیں۔ ایران و افغانستان کے دوسرے بہت سے صاحبِ کمال لوگوں کی طرح دربارِ اکبری کی علم دوست فضا انھیں بھی ہندوستان لے آئی۔ اُن کے استقلال اور راست بازی کا اعتراف خود شہنشاہ اکبر کو بھی تھا اور مرزا عزیز کوکلتاش انھیں بہت زیادہ عزیز جانتے تھے۔ آپ ان معدودے چند آدمیوں میں سے تھے، جنھوں نے عہد اکبری کے مشہور عالمانِ دین کے اس فتوے پر دستخط کرنے سے انکار کیا جس کے ذریعہ اکبر کو "دینِ الٰہی" کا بانی تسلیم کیا گیا تھا۔ ننھیال اور ددھیال دونوں طرف مولانا آزاد کا سلسلۂ نسب نامور عالمانِ دین اور نیک طینت قابل احترام بزرگوں سے ملتا ہے۔ آپ کی والدہ مدینہ کے ایک معزز گھرانے سے تھیں۔ مولانا کے اسلاف میں سے اکثر علمائے دین تھے جنھیں دبدبہ شاہی سے اپنی آزادیٔ ضمیر محفوظ رکھنے کے لیے اپنا وطن چھوڑ کر صحرائے عرب میں پناہ لینی پڑی۔ آپ کے والد کو بھی 1857 کے غدر کے بعد ہندوستان چھوڑنا پڑا اور وہ کئی سال عرب میں رہے۔ بعد میں سلطان عبدالحمید کی دعوت پر وہ قسطنطنیہ چلے گئے اور وہاں تین سال رہے۔ 1872 جو اپنی ترتیب و سواد کے لحاظ سے اس وقت کے بلند پایہ انگریزی اخبارات سے لگّا کھاتا تھا۔ مولانا آزاد نے تخیل اور انداز بیان دونوں میں ترقی اور جدّت کا

ثبوت دیا اور پامال وفرسودہ راہوں سے ہٹ کر نئی راہ اختیار کی۔ آپ نے اردو میں ایک ایسے انداز کی بنا ڈالی جس نے پچھلے تیس سال میں لاتعداد آدمیوں کو متاثر کیا ہے۔ آپ کو یقین ہو چکا تھا کہ مسلمانوں کے قدیم تصورات میں انقلاب کی فوری ضرورت ہے۔ چنانچہ آپ نے ''الہلال'' کے ذریعہ یہ کام شروع کر دیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ مولانا نے سیاسی مضامین کے ساتھ ساتھ مذہبی مسائل پر پند وموعظت کا سلسلہ شروع کر دیا۔ مولانا کے ان مواعظ نے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو جو ایک فرسودہ عقائد پرستی سے تنگ آ گئے تھے، ایک نئے ولولۂ مذہبی سے سرشار کر دیا۔ انھوں نے دینی مباحث میں عقلی نکتہ چینی اور منطقی بحث کی طرح ڈالی۔ علامہ اقبال کی طرح انھوں نے ہندوستان کے اکثر تعلیم یافتہ مسلمانوں کو زندگی کے اہم وبنیادی مسائل پر غور وفکر کا عادی بنایا۔

''الہلال'' کو دو تین مہینوں میں ہندوستان کے مسلمانوں میں جو مقبولیت حاصل ہوئی اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ یہ پرچہ ترقی پسند سیاسی تخیلات اور عقل پر پوری اترنے والی مذہبی ہدایت کا گہوارہ اور بلند پایہ وسنجیدہ ادب کا نمونہ تھا۔ آج بھی لوگ ''الہلال'' کی پرانی جلدوں کو بڑی احتیاط سے اپنے پاس رکھے ہوئے ہیں۔

علی گڑھ اسکول کا اثر:

اس زمانے کے تعلیم یافتہ مسلمان مذہب اور سیاست میں ارباب علی گڑھ کو اپنا قطعی رہنما سمجھتے تھے۔ ہر شخص جو ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی تخیلات کی تاریخ سے ذرا بھی واقف ہے اُسے معلوم ہے کہ سر سید احمد خاں نے ایک مرتبہ کانگریس کے اجلاس میں شامل ہونے کے بعد اپنی تمام توجہ مسلمانوں کی تعلیم پر مرکوز کر دی اور مسلمانوں کو سیاسیات سے کھینچ لے گئے۔ 1904 میں مسلمانوں کے سیاسی خیالات کی نمائندگی کے لیے مسلم لیگ کی بنا ڈالی گئی۔ اس وقت مسلم لیگ کا اعلان کردہ مقصد مسلمانوں میں تاج برطانیہ سے وفاداری کا جذبہ پیدا کرتا تھا۔ برطانوی حکام کے نزدیک مسلم لیگ سرکاری حکمت عملی کی آلۂ کار تھی اور تو اور مولانا محمد علی کا مشہور اخبار'' کامریڈ'' بھی جو 1911 میں کلکتہ میں جاری ہوا تھا شروع شروع میں ارباب علی گڑھ کا خوشہ چیں تھا۔

مولانا کی زبان بندی:

1912 سے لے کر 1915 جبکہ ڈیفنس آف انڈیا ایکٹ کی تلوار ''الہلال'' پر گری۔ یہ اخبار ہندوستان کے مسلمانوں میں اس قدر اثر و رسوخ کا مالک تھا کہ آج تک اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اگرچہ بہت سے لوگوں نے اس پایہ کا اخبار نکالنے کی کوشش کی لیکن وہ بات پیدا نہ ہو سکی۔ حکومت نے 1915 میں اس پارۂ آتش کی چنگاریاں سرد کر دیں۔ لیکن مولانا آزاد کا کمال آزاد ''البلاغ'' میں پھر پھوٹ نکلا۔ یہ اخبار مولانا نے ''الہلال'' بند ہو جانے کے بعد جاری کیا۔ ابھی اسے جاری کیے ہوئے کچھ مہینے ہی ہوئے تھے کہ اپریل 1916 میں حکومت بنگال نے مولانا کو صوبہ بدر کر دیا۔ پنجاب، یو پی، بمبئی اور دوسرے صوبوں کی حکومتوں نے پہلے ہی ان کا داخلہ بند کر رکھا تھا۔ لہٰذا مولانا آزاد کو رانچی میں پناہ لینا پڑی۔ جہاں پانچ مہینے بعد انھیں نظر بند کر دیا گیا۔ آپ کو 1920 میں رہا کیا گیا۔ آپ جنگ عظیم کے نظر بندوں میں سب سے آخر میں رہا ہو کر آئے تو ہندوستان بھر کے عالمانِ دین نے متفقہ طور پر فیصلہ کیا کہ دینی مسائل پر مولانا آزاد سے زیادہ صاف اور سلجھی ہوئی سوجھ بوجھ رکھنے والا اور کوئی شخص نہیں ہے اور یہ کہ تمام مسلمانوں پر ان کا احترام واجب ہے۔ مولانا آزاد کی تحریروں اور تقریروں نے ہندوستانی مسلمانوں کے نقطۂ نگاہ پر جو اثر ڈالا وہ 1913 میں مسلم لیگ کے اندر بھی نمایاں ہونے لگا تھا۔ 1913 میں مسٹر سید وزیر حسن (اب سر وزیر حسن) مسلم لیگ کے سکریٹری کی حیثیت سے مولانا آزاد سے ملے اور انھوں نے تجویز پیش کی کہ مسلم لیگ مطلق العنان برطانوی حکومت سے اندھی وفاداری کا نصب العین بدل کر مناسب قسم کی سلف گورنمنٹ کو اپنی منزل قرار دے۔ اس وقت کانگریس بھی بہت آگے نہ بڑھی تھی۔ اگرچہ دادا بھائی نوروجی نے ہندوستانی سیاسیات میں سوراج کا لفظ داخل کر دیا تھا۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی رائے تھی کہ یہ کافی نہیں۔ تاہم مسلم لیگ کے لیے یہ چھلانگ بھی بہت بڑی تھی۔

گاندھی جی سے ملاقات:

مولانا آزاد 1921 میں گاندھی جی سے ملے وہ دن اور آج کا دن وہ عدم تشدد کے زبردست حامی چلے آتے ہیں۔ آپ مسلم لیگ اور پرانی آل انڈیا خلافت کمیٹی کے صدر بھی رہ چکے

ہیں۔ 1923 میں مولانا قطعی طور پر پرانی سوراج پارٹی میں شامل ہو گئے۔ آپ آنجہانی سی۔ آر۔داس اور پنڈت موتی لعل نہرو کے بارسوخ شریک کار تھے۔ 1923 کی آخری سہ ماہی میں سوراجیوں اور تبدیلی کے مخالفوں میں سی۔ڈی۔او کمیٹی (سول نافرمانی ملتوی کرنے کے سوال پر غور کرنے کے لیے قائم کردہ کمیٹی) کی اقلیتی رپورٹ پر کشمکش چھڑ گئی۔ یہ کشمکش اس قدر شدت پکڑ گئی کہ اسے سلجھانے کے لیے آل انڈیا کانگریس کا خاص اجلاس بلانے کا فیصلہ ہوا۔ ہندو کانگریسیوں کی طرح مسلم کانگریسیوں کے بھی فریق بن گئے۔ حکیم اجمل خاں مرحوم مولانا آزاد اور بہت سے دوسرے لوگ سوراجیوں میں شامل ہو گئے اور مولانا محمد علی اور ڈاکٹر انصاری تبدیلی کے مخالفین (نو چینجر) میں جا ملے۔ کانگریس کے اس تاریخی خاص اجلاس کے جو دہلی میں ہوا، مولانا آزاد صدر چنے گئے۔ اس اجلاس میں کانگریس نے پارلیمنٹری پروگرام سے پابندی اُٹھا دی اور سوراجیوں کو حکومت کی مخالفت کے لیے اسمبلیوں میں جانے کی اجازت دے دی گئی۔ اس وقت سے لے کر اب تک مولانا آزاد بڑی مضبوطی سے اس خیال پر قائم ہیں کہ پارلیمنٹری پروگرام کو ساتھ ساتھ چلایا جائے۔ 1924 میں مولانا نے دہلی اور کلکتہ دو جگہ باری باری سکونت رکھنے کا فیصلہ کیا۔ اس وقت سیاسی مصروفیتوں کے علاوہ آپ اپنے ادبی مشاغل میں اُلجھے ہوئے تھے۔ ''ترجمان القرآن'' لکھا جا رہا تھا اور دہلی کے ایک پریس میں اس کی طباعت ہو رہی تھی۔ لیکن وہ ان گوناگوں مصروفیتوں کی تاب نہ لا سکے اور کلکتہ میں مستقل طور پر رہنے لگے۔ ترجمان القرآن ان کی مقبول ترین کتاب ہے۔ مولانا آزاد آل انڈیا کانگریس ورکنگ کمیٹی میں اس کے آغاز سے شامل ہیں لیکن اُنھوں نے مسلم لیگ اور دوسرے مسلم اداروں سے ناطہ توڑ لیا جبکہ اُن کے معاملات ایسے گروہوں کے ہاتھوں میں چلے گئے جو اُنھیں اپنے رجعت پسندانہ مقاصد کا آلۂ کار بنانا چاہتے تھے۔

جب خلافت نے بھی اپنی سرگرمیوں کا میدان تنگ کر لیا تو مولانا نے اس سے بھی قطع تعلق کر لیا لیکن جمعیۃ علماء ہند سے مولانا کا تعلق ابھی تک چلا آتا ہے اور وہ عالمانِ دین کی اس بارسوخ جماعت سے میل جول کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ یہ جماعت مسلمانوں کے بارسوخ علمائے دین کی جن کے پیرو لاکھوں کی تعداد میں موجود ہیں، جماعت ہے۔ اگرچہ

مسلم لیگ علمائے دین کی سیاسی سرگرمیوں سے بہت بیچ پایا ہے اور کئی بار اُن کی مذمت کر چکی ہے اور انھیں اپنے ضمیر کی خاطر بہت سے مصائب برداشت کرنے پڑے ہیں۔ تاہم اس جماعت کو مسلمانوں میں جو اثر و رسوخ حاصل ہے وہ اور کسی جماعت کے حصے میں نہیں آیا۔ تحریک خلافت کے عروج کے زمانہ میں جمعیۃ علماء ہند کا حکم مسلمانوں کے لیے قانون کا درجہ رکھتا تھا۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ تمام اعتدال پسند و رجعت پسند لوگ جن کا اثر و رسوخ علما نے خاک میں ملا کر رکھ دیا تھا۔ آج اسلام کے نام پر مسلم لیگ میں شور کرتے ہیں اور مسلمانوں کے خطرہ کا نعرہ بلند کر رہے ہیں۔ لیکن مولانا آزاد ہیں کہ اُن کے پائے استقلال میں شروع سے لے کر اب تک ذرا بھی لغزش نہیں آئی وہ اسلام کی حقیقی اسپرٹ پر کاربند ہیں۔ اسلام صحیح قسم کی وطنیت سکھاتا ہے اور اس تنگ نظری و تعصب کا دشمن ہے جو نسلی یا قبائلی عصبیت کی پیدا کردہ ہو۔ مولانا بڑی سختی اور مضبوطی کے ساتھ اسلام کی قدیم روایات اور پرانے اُصولوں پر قائم ہیں اور دنیا کی کوئی طاقت نہیں جو اُن کے قدم ڈگمگا سکے۔ ان کے پیش نظر رسول عربی کی بلند مثال تھی جنھیں عربوں نے بتوں کی مذمت ترک کرنے کے سلسلہ میں تخت و تاج کی پیش کش کی۔ تو آپ نے فرمایا۔ ''اگر تم لوگ چاند اور سورج بھی لاکر میرے ہاتھ میں رکھ دو تو بھی میں راہِ راست سے نہیں ہٹوں گا''۔ آج مولانا کے لیے اس سے آسان اور سہولت کی اور کیا چیز ہو سکتی ہے کہ وہ مقابلہ اور جدّ و جہد کے میدان سے ہٹ کر ابن الوقتی کے ڈھرے پر چل نکلیں۔ جیسا کہ ان سے کمتر درجہ کے اکثر مسلمان لیڈر کر رہے ہیں۔ اگر وہ آج اپنے اصولوں کو خیر باد کہہ دیں تو وہ ایک دن میں نو کروڑ مسلمانوں کے امام اور مفتی اعظم بن کے مخالفوں کو اُن کے اپنے حربے سے شکست دے سکتے ہیں۔ لیکن وہ جانتے ہیں کہ اپنے وطن اور نو کروڑ مسلمانوں کے تئیں ان پر کیا فرض عائد ہوتا ہے اور وہ ہزار ہا مصیبتوں کے باوجود قوم و ملک کے اہم مفاد کی پاسبانی کر رہے ہیں۔ اگر ان کی ساری قوم گمراہ بے اُصول لوگوں کے بہکائے میں آکر اُن کا ساتھ چھوڑ دے اور وہ تنہا رہ جائیں تب بھی وہ اس راستہ سے جس کے بارے میں انھیں یقین ہے کہ وہ صحیح راستہ ہے ذرا بھی ادھر اُدھر نہیں ہوں گے۔ اُنھوں نے کانگریس اور مسلم لیگ میں سمجھوتہ کرانے کی انتہائی کوشش کی۔ لیکن اس میں اُنھیں سخت مایوسی ہوئی اور لیگ کے مطلق العنان قائد اعظم نے ہر مرتبہ اُن کے دست تعاون کو جھٹک دیا۔ اُنھوں نے

بعض سرکردہ لیڈروں سے بھی جو بعض وجوہ سے لیگ میں شامل ہیں بات چیت کی اور ان سے درخواست کی کہ وہ موجودہ وقت کی تخریبی کشمکش میں کوئی تعمیری تجویز پیش کریں لیکن ہر بار انھیں جواب ملا کہ مسلم لیگ کی ہائی کمان کے خیال میں ابھی اس کے لیے وقت نہیں آیا۔

پُرانی سوراج پارٹی کے احیا کی کوشش:

1933-34 میں جب ڈاکٹر انصاری کی لیڈری میں سوراج پارٹی کو دوبارہ زندہ کرنے کی تجویز پیش ہوئی تو مولانا نے پارلیمنٹری پروگرام کی پورے زور سے حمایت کی۔ چنانچہ آپ کو 1935 کے آخر میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کی پارلیمنٹری سب کمیٹی کا رکن منتخب کیا گیا۔ ورکنگ کمیٹی اور گاندھی جی پر آپ کا بھاری اثر ہے۔ حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری کے اُٹھ جانے کے بعد کانگریسی حلقوں میں ہندوستانی مسلمانوں کے معاملات میں آپ کی رائے بہت وزن رکھتی ہے۔ مولانا سیاسی ہنگاموں اور مظاہروں سے دور رہنا چاہتے ہیں۔ وہ ایک گوشہ میں بیٹھ کر ٹھوس کام کیے جانا پسند کرتے ہیں۔ مولانا اُردو زبان کے بہترین مقرر و خطیب ہیں ان کی تقریر میں خطیبانہ زورِ کلام ہوتا ہے، جچے تلے فقرے، ترشی ترشائی زبان اور روانی اس بلا کی کہ الفاظ و معنی کا ایک دریا موجیں مارتا دکھائی دیتا ہے۔ جلسۂ عام میں ان کی تقریر سن کر یوں محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی شخص مرصّع نظم پڑھ کے اُٹھ گیا ہے۔ لیکن اس کی مترنم بازگشت فضاؤں میں بسی ہوئی ہے۔ ان کی تقریر سُننے کے لیے لوگوں کے ٹھٹ کے ٹھٹ لگ جاتے ہیں۔ لیکن مولانا بھیڑ بھڑکے سے کتراتے ہیں۔ لہٰذا وہ اکثر بڑے بڑے جلسوں میں تقریر کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ مولانا کے اس حد سے بڑھے ہوئے حجاب کو اکثر سطح بیں لوگ تجاہل عارفانہ یا انانیت سمجھ لیتے ہیں۔ مولانا ایک حساس دل اور عقاب کی سی تیز نگاہ رکھتے ہیں۔ ان کی ذہانت تلوار کے جوہر اور بذلہ سنجی خنجر کی کاٹ رکھتی ہے۔ مردم شناسی مولانا کا ایک خاص وصف ہے۔ لیکن خود اس طرح کٹ کے رہتے ہیں کہ لوگ ان کے بارے میں آسانی کے ساتھ کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے۔ یارانِ زندہ دل کی صحبت میں ان کا شگفتہ مزاج اور حاضر جوابی ساری محفل پر چھا جاتی ہے۔ جب وہ اپنے رنگ میں نہ ہوں تو پھر ایسی چپ سادھ لیتے ہیں کہ کوئی بات اُن کی زبان نہیں کھلوا سکتی۔ وہ مناظرہ کے میدان کے

شیر ہیں اور مباحثات میں مخالفوں کو بھی قائل کر دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ اپنے وسیع مطالعہ سے پورا کام لیتے ہیں۔ مولانا کی پابندیٔ اوقات حیرت انگیز ہے۔ وہ علی الصباح پانچ بجے بستر سے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ پو پھٹتے ہی ملاقاتیوں کا تانتا بندھ جاتا ہے اور دوپہر تک وہ بڑی مشکل سے آشناو نا آشنا ملاقاتیوں سے فارغ ہوتے ہیں۔ بعض اوقات لوگ نازک مسائل پر بات کرنے یا عجیب و غریب قسم کے شکوک رفع کرانے جاتے ہیں۔ مولانا ان کی باتیں صبر و سکون سے سنتے ہیں جو ان کی حساس طبیعت کے آدمی کے لیے واقعی حیرت انگیز بات ہے ان کے مزاج میں اس قدر شائستگی اور رواداری ہے کہ ان کے دشمنوں کو بھی ذاتی طور پر اُن سے شکایت کی گنجائش نہیں ہوسکتی۔ شاید ہی کوئی ایسا آدمی ہو جس نے انھیں غصے میں دیکھا ہو، طویل سفر یا مصروف دن گزارنے کے بعد ترکی حمام انھیں بہت مرغوب ہے۔ اگرچہ مولانا فیشن ایبل لوگوں کی صحبت میں گم سم بیٹھے رہتے ہیں۔ تاہم وہ اپنے حلقۂ احباب میں کھل جاتے ہیں وہ اپنے دوستوں کے ساتھ کبھی کبھار سیر کو نکل جاتے ہیں اور سیاسیات کے ہنگاموں اور بھیڑ بھڑکے سے ان کے لیے یہی ایک راہ فرار ہے۔ ان کے پاس تازہ ترین انگریزی اور مشرقی زبانوں کی کتابوں اور ایران، افغانستان، عرب، ترکی اور مصر کے اخبارات کا بہت بڑا ذخیرہ ہے، لباس سادہ مگر ستھرا رکھتے ہیں۔ اپنے بارے میں ان کی کم گوئی ان کے دوستوں کو بہت پریشان رکھتی ہے۔ دوست لاکھ کوشش کریں یہ اپنے ذاتی معاملات اپنی ذات تک ہی محدود رکھتے ہیں۔ اس مختصر مضمون میں مولانا آزاد کی شخصیت سے متعلق تمام چیزوں کا مجمل بیان بھی نہیں ہوسکتا۔ ان کی ذات گنجینۂ صفات ہے۔ ان کی بلند و برتر شخصیت ایک مینار راہنما کی طرح کھڑی ہے اور لوگ سیاسی تعصبات سے اندھے ہو کر لاعلمی سے یا انتقام کے جذبہ کے ماتحت ان کی اہمیت گھٹانا چاہیں تو یہ اَن ہونی بات ہے۔ غیر مسلم حلقوں میں وہ اپنے سیاسی عقائد و سرگرمیوں کی وجہ سے مشہور ہیں۔ لیکن اس سے بھی بڑھ چڑھ کر اوصاف و اہلیتیں ہیں، جنھوں نے ان کی شخصیت کو ایک ایسی بزرگی و بلندی عطا کردی ہے جو عقل وفہم کی دنیا میں شاید ہی کسی کو نصیب ہوئی ہو۔ مولانا کو ہمیشہ یہ آرزو رہی کہ وہ سیاسی جھنجھٹوں سے فرصت پا کر اپنی زندگی قلم و دوات کی صحبت میں بسر کریں۔ لیکن سیاسی حالات کی نزاکت ان کے سامنے اس قدر نمایاں ہے اور کروڑوں مجبور عوام کی ضروریات کا انھیں اس قدر شدید احساس ہے کہ وہ اپنے

دل کے محبوب ترین ارمانوں کو قربان کر سکتے ہیں۔ لیکن اس صدائے عمل پر جس کا غلغلہ آج ہندوستان کے طول و عرض میں بلند ہے لبیک کہے بغیر نہیں رہ سکے۔ کوئی شخص جوان سے واقف ہے ان کی دلآویز شخصیت سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

ملک کی اُمیدیں:

آج جبکہ ملکی سیاست پورے اُلجھاؤ میں ہے اور ہر طرف اُمید وبیم کا سماں بندھا ہوا ہے۔ مولانا آزاد کانگریس کی کرسی صدارت پر جلوہ افروز ہوئے ہیں اگرچہ وقت نازک ہے اور نازک تر ہوتا جارہا ہے۔ تاہم ملک کی اور وطن پرستوں کی اُمیدیں ابوالکلام کی اعلیٰ قابلیت اور حسن تدبر سے وابستہ ہوگئی ہیں اور خیال کیا جارہا ہے کہ مولانا کی رہنمائی ملک کو منزل مقصود تک پہنچانے کے لیے بہترین معاون ثابت ہوگی۔

زلیخا بیگم

حمیدہ سلطان

نرگسی آنکھیں، دراز پلکیں، جڑی بھوئیں، پگھلے ہوئے سونے کا سا رنگ، بیضوی چہرہ، یاقوتی لب، ساون کی گھٹاؤں کے مانند کالے لانبے بال، بوٹا سا قد، مائل بہ گداز دلآویز جسم، سفید کالی کنی کی سوتی باریک ساری بے پروائی سے لپیٹے مشرقی حیا آمیز اداؤں کا قافلہ اپنے جلو میں لیے میں نے اسی دنیا کی حور کو دیکھا ہے۔ یہ پاکیزہ ہستی حضرت یوسف والی زلیخا نہیں ''یوسف ہندی'' حضرت مولانا ابوالکلام آزاد کی رفیقۂ حیات زلیخا بیگم تھیں۔

میری عمر سات یا آٹھ سال کی تھی دلّی میں ایک زنانہ کانفرنس منعقد ہوئی اس کی صدارت بیگم صاحبہ بھوپال سلطان جہاں بیگم نے کی۔ ان کے ہمراہ مولانا آزاد کی دونوں بہنیں آبرو بیگم صاحبہ اور فاطمہ بیگم صاحبہ بھی تشریف لائیں۔ ان دونوں کے علم وفضل اور ادیبانہ خطبوں کی دھاک پڑھی لکھی خواتین پر بیٹھی ہوئی تھی۔ چونکہ والدہ صاحبہ اس کانفرنس کی استقبالیہ کمیٹی کی ایک رُکن تھیں اسی لیے ان کی میزبانی کا شرف ہمارے گھر کو ملا۔ اس طرح دوستی کی بنیاد پڑی۔ پھر یہ مراسم دن بدن بڑھتے گئے۔ 1933 میں ابا جان کی وفات کے بعد تین سال ہمارا کلکتہ رہنا ہوا تو تعلقات بالکل عزیزانہ ہوگئے۔ یہ دونوں اپنے مکرم بھائی سے ملنے بھوپال سے آئیں تو ہمارے یہاں بھی آئیں۔ پھر اپنی چہیتی بھاوج بیگم زلیخا آزاد سے والدہ صاحبہ کو ملوایا۔ مولانا آزاد اس زمانے میں

بالی گنج کی ایک شاندار دو منزلہ کوٹھی میں رہتے تھے۔ والدہ مرحومہ پرانے زمانے کی بہت رکھ رکھاؤ والی بیوی تھیں۔ مگر ادھر تو بیگم آزاد کی پاکیزہ صورت، دل نشین اداؤں نے اُن کو کھینچ اُدھر بھی شرمیلی اور کم آمیز ہونے کے باوجود کچھ ایسی گھُل مل گئیں کہ بلا ناغہ ایک ہفتہ یہ وہاں جاتیں دوسرے ہفتہ وہ یہاں آتیں۔ اُن میں وہ تمام خوبیاں تھیں جو ایک اچھی خاتون میں ہونی ضروری ہیں۔

وہ سلیقہ شعار بھی تھیں اور خانہ داری کے امور سے بھی واقف۔ مہمان نواز بھی تھیں اور خنس مکھ شیریں زبان بھی۔ سسرال والوں پر بھی جان چھڑکتی تھیں اور شوہر پر بھی فدا تھیں چونکہ آپس میں کافی بے تکلفی تھی اس لیے نند بھاوج کے رشتے کو لے کر دونوں میں مذاق بھی ہوتا تھا۔

ایک مرتبہ صبح دس بجے کے بعد یہ ان کے یہاں پہنچیں تو خلاف عادت اس دن پندرہ منٹ بعد مسکراتی ہوئی آئیں اور معانقہ کر کے کہا۔ ''معاف کیجیے گا بھئی! آپ کو اتنی دیر میرا انتظار کرنا پڑا۔ میں مولانا کو کھانا کھلا رہی تھی۔ وہ بہت تھوڑا اور سادہ کھانا کھاتے ہیں۔ دو چمچے اُبلے ہوئے چاول، تھوڑی دال، سبزی یا گوشت اور دہی۔ چونکہ صبح بہت سویرے اُٹھ جاتے ہیں اس لیے دوپہر کے کھانے کے بعد بارہ بجے سے بھی پہلے لیٹ جاتے ہیں۔ پھر دو بجے غسل کر کے نماز پڑھتے ہیں۔ اس کے بعد کاموں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے اور ملنے والوں کا تانتا رات گئے تک لگا رہتا ہے۔''

بیگم آزاد کے بکھرے بالوں کی طرف اشارہ کر کے یہ بولیں۔ مگر'' بھاوج معلوم ہوتا ہے ہمارے بھائی کو آپ کی یہ زلفِ پریشاں بہت پسند ہے جو آپ سر نہیں گوندھتیں۔''

وہ جس انداز سے لجا کر بولیں۔ ''اے نہیں نہیں یہ بات نہیں۔ ان کے بار بار جیل جانے سے میری طبیعت کچھ ایسی خفقانی ہوگئی ہے کہ چوٹی گوندھنے سے دل گھبراتا ہے۔'' وہ اندازِ حجاب آج بھی مجھے یاد ہے کیسی باحیا بیوی تھیں اور کیا زمانہ تھا کہ شوہر کا ذکر کرتے بھی شرماتی تھیں۔ یہ اس دن ان پر تنقید کرنے کی ٹھان کر گئی تھیں۔ پھر اُن کی خالی کلائیوں کی طرف اشارہ کر کے کہا۔ ''اے نوج! ایسی بھی کیا سادگی، وہم نہیں آتا۔ اللہ تمھارا سہاگ قائم رکھے ایک ایک چوڑی ہاتھوں میں ڈال لیا کرو۔''

اُنھوں نے مسکراتے ہوئے کہا۔'' آخر ہیں نا آپ بھی نند، بالکل سسرال والوں کی طرح

طعنے دے رہی ہیں۔ اچھا آئندہ میں آپ کی خوشی کا خیال رکھوں گی۔'' دوسرے ہفتہ جو وہ ملنے آئیں تو پشت پر چوٹی لہرا رہی تھی چکن کا خوبصورت بیل لگا بلاؤز پہنے تھیں اور ہلکی دھانی ریشمی ساری زیب تن تھی۔ ہاتھوں میں سونے کی دو دو چوڑیاں تھیں۔ کانوں میں بُندے۔ اچھے لباس اور ہلکی سی آرائش نے ان کی من موہنی صورت کو اور بھی دل رُبا کر دیا تھا۔ بیان کو گلے لگا کر مسرور لہجے میں بولیں۔ ''اے ہے کہیں بُری نظر نہ لگ جائے۔ آج تو ماشاء اللہ چشم بددور بہت اچھی لگ رہی ہو۔'' وہ حسب عادت لجا کر بولیں۔ ''آپ کو خوش کرنا تھا۔ ورنہ مجھے تو اب رنگین کپڑے اور زیور پہنتے شرم آتی ہے۔'' ''اے ہے لو اور سنو حد کر دی تم نے بھی۔ ابھی تمھاری عمر کون سی ایسی ہے سہاگنیں تو بڑھاپے میں بھی رنگا پیلا پہنتی ہیں۔ انھوں نے کہا۔

مجھے ہر بار کتابوں کا لالچ جانے پر مجبور کرتا۔ مولانا صاحب کی لائبریری اوپر زنانے میں ہی تھی۔ میں جاتے ہی لائبریری میں گھس جاتی اور کتابیں وہاں سے لاتی پھر ان کو پڑھ کر رکھ دیتی اور لے آتی۔ میرے ذوق کی تسکین کا سامان فراوانی سے ملتا۔ کوئی روک ٹوک نہ تھی۔ اسی لائبریری میں ہی پہلی مرتبہ میں نے مولانا کی زیارت کی۔

اوائل گرمی کی ایک شام تھی۔ وہ دونوں بیویاں باتوں میں لگیں۔ میں حسب معمول لائبریری میں پہنچ گئی۔ ایک سُرخ و سفید رنگ کا تیکھے خط و خال والا انسان سفید کرتے پیجامے میں ننگے سر کتابوں کے اردگرد ڈھیر لگائے مطالعہ میں ایسا مصروف تھا کہ میں قریب پہنچ گئی اس کو خبر نہیں ہوئی۔ وہ اُسی طرح سر جھکائے پڑھتا رہا۔ میں اُلٹے قدموں واپس ہوئی تو وہ محبت بھرے لہجے میں بولیں۔ ''کیوں کتابیں نہیں ہیں؟'' میں نے کہا ''غالباً آج لائبریری میں مولانا صاحب تشریف رکھتے ہیں اسی لیے واپس آ گئی۔''

''ارے ہاں وہی ہوں گے آج کل ان کو ذرا فرصت ہے۔ اکثر شام کو ملنے والوں سے بچ کر لائبریری میں بیٹھ کر پڑھتے ہیں۔ لیکن تمھارے تو ماموں ہیں۔ آؤ میرے ساتھ چلو میں ان سے ملوا دوں۔'' اُنھوں نے ایک خاص انداز سے کہا اور میرا ہاتھ پکڑ کر لے گئیں۔ میں ڈرتی جھجکتی مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اُنھوں نے میرا تعارف کرایا۔ مولانا صاحب نے مسکراتے ہوئے مہربانی کے لہجے میں فرمایا۔ ''آؤ بھئی جو کتابیں چاہو لے لو۔'' اور میں بُت بنی کچھ دیر اس

عظیم انسان کو دیکھتی رہی جو دُنیائے علم و ادب، خطابت، مذہب و سیاست کا خورشید تاباں تھا۔ مولانا علیہ الرحمۃ کی عظمت کا نقش میرے دل کے سادہ ورق پر اسی دن بیٹھا۔ پھر عمر کے ساتھ میری عقیدت میں اضافہ ہوتا گیا۔

ایک دن صبح جو ہم پہنچے تو بیگم آزاد کی نرگسی آنکھوں میں سرخ ڈورے دیکھ کر والدہ نے ان سے مسکرا کر کہا۔ "کیا رتجگا کیا ہے بھاوج؟ آنکھیں گلابی ہو رہی ہیں۔"

وہ ہنس کر بولیں۔ "آپ کی تو عادت ہے ہی بنانے کی۔ آج کل مولانا قرآن پاک کی تفسیر لکھ رہے ہیں۔ رات کو دو بجے کے بعد اُٹھ بیٹھتے ہیں۔ جتنی دیر وہ لکھتے ہیں۔ میں پنکھا جھلتی ہوں موسم بہت گرم ہے۔ باہر بھی حبس ہی رہتا ہے۔ بھلا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ جاگیں، محنت کریں اور میں آرام سے سوتی رہوں۔"

یہی تھا اس نیک بی بی کا وہ جذبۂ رفاقت جس کو یاد کر کے مرنے والی کے غم میں مولانا پر احمد نگر قلعہ میں ایک پرانی قبر کو دیکھ کر رقت طاری ہو جاتی تھی۔

بڑے آدمیوں کے سوانح حیات جب لکھے جاتے ہیں تو اکثر ان کی خانگی زندگی کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ بہت ضروری ہے کہ ہم اپنے مشاہیر کے متعلق یہ جانیں کہ ان لوگوں کے گھریلو حالات کیا تھے اور اپنی بیوی سے ان کا برتاؤ کیسا تھا۔

مولانا آزاد کی شادی زلیخا بیگم سے ہوئی تو وہ بارہ سال کے معصوم لڑکے تھے اور زلیخا بیگم چھ سال کی ننھی منی بچی تھیں۔ ان کے والد آفتاب الدین صاحب بغداد کے ایک شریف خاندان کے چشم و چراغ تھے، اُن کا سلسلۂ نسب حضرت صدیق اکبرؓ سے جا کر ملتا تھا۔ آفتاب الدین صاحب مولانا کے والد بزرگوار کے خاص مریدوں میں سے تھے۔ زلیخا بیگم ان کی پانچویں صاحبزادی تھیں۔ ان کے پیدا ہوتے ہی اُنھوں نے پیر کے قدموں میں لا کر ڈال دیا۔ اُنھوں نے بہت محبت سے اس حسین پیاری بچی کو گود میں لیا اور زلیخا نام رکھا۔ بعد میں موہنی صورت والی بچی اُن کو اتنی اچھی لگی کہ اس کو اُنھوں نے اپنی بہو بنا لیا۔ چھ سال کی بالی عمر میں زلیخا بیگم بیاہ کر آئیں ان کے ننھے سے دل پر اس وقت سے ہی اپنے یوسف جمال شوہر کا قبضہ ہو گیا اور شباب کی منزل میں قدم رکھتے ہی وہ اس عظیم انسان کی پرستش کرنے لگیں۔ مولانا کے ہر خیال کو اُنھوں نے

سر آنکھوں پر رکھا۔ ہجر کی سختیاں بھی سہیں اور مالی مشکلات بھی برداشت کیں مگر لب پر کبھی اُف تک نہ لائیں۔ مولانا صاحب کی مالی حالت سیاسی جدوجہد میں حصہ لینے کی وجہ سے کبھی بھی اچھی نہیں رہی۔ اگر ان کو اتنی مہلت ملتی کہ وہ صرف ادبی کام کرتے تو یقیناً دولت کی دیوی ان کے قدموں کو چومتی۔ مگر ان کو ان کا حساس دل نچلا نہ بیٹھنے دیتا تھا۔ اُنھیں پس ماندہ قوم اور غلام ملک کا غم چین نہ لینے دیتا تھا۔ ان کی شعلہ نفسی اور آتش بیانی قلم وزبان سے دلوں کو گرماتی رہتی اور ان کی رفیقۂ حیات نہ اچھا کھاتی نہ اچھا پہنتی۔ ان تمام تکالیف کو محبت اور سکون سے برداشت کرتی جو شوہر کی جدائی اور مالی پریشانی کی وجہ سے اس پر گزرتیں۔ زلیخا بیگم کا زیادہ وقت یادِ الٰہی اور مولانا کی کامیابی کی دعاؤں میں گزرتا۔ بروقت کڑھتے رہنے کے باعث ان کی صحت گرگئی تھی مگر یہ ستی ستونتی اپنی دُھن میں مگن رہی۔ اپنی خرابیِ صحت کا ذکر کبھی مولانا سے نہیں کیا۔ جس وقت بھی اور جتنے دن بعد بھی وہ گھر آتے یہ پاک طینت بیوی مسکراتی ہوئی ہمہ تن شوق بنی ان کا استقبال کرتی اور ہر طرح شوہر کو آرام پہنچانے کی کوشش کرتی تاکہ یہ تھکا ہوا دماغ جس کو سیاسی گتھیاں بھی سلجھانی تھیں اور مذہبی و ادبی کام بھی کرنے تھے گھریلو آرام دہ فضا میں آرام پا کر اور زیادہ ہمت اور جوش سے کام کر سکے اور مولانا صاحب اسی پیکرِ صبر و ایثار کی بدولت ہر مرتبہ نیا ولولہ اور جوش لے کر جنگِ آزادی کے لیے تیار ہو جاتے۔

وہ فطری طور پر آزاد طبیعت اور والہانہ جذبات کے مالک تھے۔ اس لیے اپنی کم عمری کی شادی سے ایک دوسرے بڑے فن کار غالب کی طرح خوش نہیں تھے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اُن کو اپنی باوفا محبت کرنے والی بیوی کا خیال نہیں تھا یا ان کی ازدواجی زندگی اچھی نہیں گزری۔ زلیخا بیگم کی وفات کے بعد اُنھوں نے جو خط صدر یار جنگ کو لکھا ہے اس سے ان کے بے اندازہ غم کا اظہار ہوتا ہے۔

جب 1942 میں مولانا کو اور تمام لیڈروں کے ساتھ احمد نگر قلعہ میں نظر بند کیا گیا زلیخا بیگم کی طبیعت کافی خراب تھی۔ ان دنوں برٹش گورنمنٹ کا رویہ سخت ہو رہا تھا اور صورتِ حال بہت تشویش ناک ہو رہی تھی۔ کسی کو معلوم نہ تھا کہ ان لوگوں کو کہاں رکھا گیا ہے۔ تمام ہندوستان میں سیاسی نظر بندوں کے متعلق متضاد افواہیں مشہور ہو رہی تھیں اور یہ بھانت بھانت کی بولیاں

ستم رسیدہ فرقت کی ماری بیگم آزاد کے دل پر تیر و نشتر کا کام کرتی تھیں ۔ اپنے چہیتے شوہر کے متعلق ہر نئی خبر سن کر وہ تڑپ کر رہ جاتیں ۔ ان کو بس دن رات مولانا کی سلامتی کی دعائیں مانگنے اور رونے کے سوا کچھ یاد نہ رہا تھا ۔ دوا انھوں نے بالکل چھوڑ دی تھی ۔ غذا بھی برائے نام تھی ۔ دق کا نامراد مرض دو سال سے پیچھا کیے ہوئے تھا ۔ اب کمزور جسم پر اس نے بالکل تسلط جمالیا ۔ ڈاکٹر بی سی رائے اور کلکتہ کے مشہور ڈاکٹروں نے ان کو دیکھا مگر مرض کو افاقہ کیسے ہوتا جب نہ دوا تھی نہ غذا ۔ وہ ہر ایک معالج سے یہی کہتی تھیں ۔ "بس خدا کے لیے مجھے ایک مرتبہ مولانا کو دکھادو" اُن کی حالت دیکھ کر اور التجائیں کر آنکھوں میں آنسو بھرے ہر ڈاکٹر چار پائی سے اُٹھتا تھا ۔ آخر بقول مولانا صاحب کے 19 اپریل 1943 کو زہر غم کا یہ پیالہ بریز ہو گیا ۔ زلیخا بیگم اپنے محبوب شوہر کے دیدار کی حسرت لیے اس دُنیا سے رخصت ہو گئیں ۔ جسد بے جان تو سپرد خاک کر دیا گیا اور روح شاید قید جسم سے آزاد ہو کر بھی اپنے یوسف کے گرد پھر رہی ہو گی ۔

مولانا صاحب "غبار خاطر" میں نواب صدر یار جنگ کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں:

> "گزشتہ پچیس برس کے اندر کتنے ہی سفر درپیش ہوئے اور کتنی ہی مرتبہ گرفتاریاں ہوئیں ۔ میں نے اس درجہ افسردہ اس کو کبھی نہیں دیکھا ، کیا یہ جذبات کی وقتی کمزوری تھی جو اس پر غالب آ گئی تھی ۔ میں نے اس وقت تو ایسا ہی خیال کیا لیکن اب سوچتا ہوں تو خیال ہوتا ہے کہ شاید اُسے صورت حال کا ایک مجہول احساس ہونے لگا تھا ۔ شاید وہ محسوس کر رہی تھی کہ اس زندگی میں یہ ہماری آخری ملاقات ہے ۔ وہ خدا حافظ اس لیے نہیں کہہ رہی تھی کہ میں سفر کر رہا تھا ۔ وہ اس لیے کہہ رہی تھی کہ خود سفر کرنے والی تھی ۔"

غم گسار شمع صفت بیوی کے بعد مولانا صاحب کی زندگی کے معمولات میں تو بظاہر فرق نہیں آیا لیکن ان کا دل دہل گیا ۔ وجود معنوی سراپا درد بن کر رہ گیا ۔ اس جاں گزا غم کے زیر اثر انھوں نے 'غبار خاطر' کے ایک خط میں اپنے کو شاخ بریدہ سے تشبیہ دی ہے جس کو موسم بہار کی جانفزا ہوائیں بھی تازگی نہیں بخش سکتیں ۔ اپنے غمزدہ دل کو تھام کر بے اختیار فرماتے ہیں

''شاخِ بریدہ را نظرے ہر بہار نیست''

ان کا دلی حزن اس سے واضح ہو جاتا ہے۔ رہا ہونے کے بعد جب وہ اپنی زلیخا کی آخری آرام گاہ پر گئے تو باوجود اس بے انتہا ضبط و تحمل کے جو اُن کی طبیعت کی خاص خصوصیت تھی اپنی چاہنے والی کے مرقد پر آنسوؤں کے موتی نچھاور کیے بغیر نہ رہ سکے۔ وفورِ رقت کو تھامنا ان کے بس میں نہ رہا اور بہت دیر تک وہ سر جھکائے روتے رہے۔ مولانا صاحب کی صحت بیوی کے وفات کے بعد دن بدن خراب ہوتی گئی اور مزاج کی شگفتگی بھی بہت کم ہوگئی۔ وہ بذلہ سنجیاں جو اُن کے مخصوص احباب کی محفلوں کو کشتِ زعفران بنا دیتی تھیں برائے نام رہ گئیں۔ وہ ہر وقت کھوئے کھوئے سے رہنے لگے۔ زلیخا بیگم کی زندگی میں ان کو غالباً یہ احساس نہ تھا کہ اس باوفا بیوی سے خود اُن کو بھی دلی لگاؤ ہے۔ لیکن مرنے والی کے جانے کے بعد جیسے ان کی زندگی میں کچھ بھی نہیں رہ گیا تھا۔ اپنی زندگی کی یہ متاعِ عزیز بھی ملک و قوم پر وہ نچھاور کر چکے تھے۔ اس خدا کی بھری ہوئی دنیا میں ان کے لیے کاموں اور مرحومہ کی یاد کے علاوہ کوئی دل چسپی نہیں رہی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے جیسے اور بہت سی نوازشوں سے مولانا آزاد کو نوازا تھا وہاں ایسی باوفا نیک طینت پاکیزہ صورت بیوی بھی عطا فرمائی تھی۔ زلیخا بیگم کی ذات پر عالمِ نسواں جتنا فخر کرے بجا ہے۔ جس نے حُسن و جمال کی آغوش میں آنکھ کھولی۔ میرا یہ کہنا تعلّی نہیں حقیقت ہے۔ میری مرحومہ ماں حُسن و جمال کی مورت تھیں۔ اور بھی حسین و جمیل خواتین کو دیکھا لیکن جیسی معصومیت اور تقدس بیگم آزاد کی صورت پر میں نے دیکھا ایسا پھر کبھی کہیں نظر نہیں آیا۔ وہ اس دنیائے آب و گل کی رہنے والی ہستی نہیں آسمانی مخلوق معلوم ہوتی تھیں۔ ان کی پاکیزگیِ خیال کا یہ عالم تھا کہ کبھی ٹیلیفون کا ریسیور اس لیے نہیں اُٹھاتی تھیں کہ نہ جانے دوسری طرف کون اور کیسا آدمی بات کر رہا ہوگا۔ اس زمانے میں ایسی عفت مآب خواتین کا خیال بھی نہیں کیا جا سکتا۔

1947 کے بعد میں اکثر مولانا صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتی رہتی تھی۔ جب بھی میں حاضر ہوتی وہ مجھ پر شفقت فرماتے۔ ایک مرتبہ دورانِ گفتگو میں مرحومہ کا ذکر میں نے کیا۔ مولانا صاحب ایک دم اس طرح خاموش ہو گئے گویا اس ذکر نے ان کے دل پر نشتر لگا دیا۔ وہ بہت دیر سرنگوں خاموش بیٹھے رہے۔ میں بھی دم بخود دبکی سی بیٹھی ان کے اس جانکاہ غم کا اندازہ کر رہی

تھی... آخر یہ مفارقت کا طویل زمانہ 24 رفروری 1958 کی آدھی رات کو ختم ہوگیا اور مولانا صاحب کی مقدس روح اپنی زلیخا کی تلاش میں عالمِ جاوداں کو سدھار گئی۔

مولانا ابوالکلام آزاد

ایک نادر روزگار شخصیت

غلام رسول مہر

معاشراں گرہ از زلفِ یار باز کنید

شبے خوش است بہ ایں قصہ اش دراز کنید

مولانا کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے بلکہ کہا جا سکتا ہے بہت کم بڑے آدمی ہیں جن کے متعلق ان کی زندگی میں اتنی کتابیں شائع ہوئیں جتنی مولانا کے متعلق شائع ہوئیں۔ جب تک روز و شب کا سلسلۂ دور و سیر جاری ہے بہت کچھ لکھا جائے گا۔ تاہم حقیقتِ حال پر نظر رکھی جائے تو یہی کہنا پڑتا ہے کہ ابھی تک کچھ بھی نہیں لکھا گیا۔

ترا، چنانکہ توئی، ہر کسے کجا داند

بہ قدرِ طاقتِ خود سے کنند استدراک

انسانوں کے درجے:

عظیم الشان انسانوں کے مقامات و مدارج ہیں جو اس بنا پر متعین ہوتے ہیں کہ زمانی اور مکانی اعتبار سے ان کے دائرۂ اثر و رسوخ کی کیا کیفیت رہی۔ بعض افراد خاص اسباب کی بنا پر

شہرت پالیتے ہیں اوران میں مقامِ شہرت پر قائم رہنے کے جوہر موجود نہیں ہوتے۔ بعض کو قدرت عزت واحترام کی اوج گاہوں پر پہنچا دیتی ہے لیکن وہ اپنے مخصوص ماحول سے باہر کوئی قابل ذکر حیثیت حاصل نہیں کرپاتے، نیز ان کی قدروں کو زمانی اعتبار سے چنداں پائیداری نصیب نہیں ہوتی۔ بعض اوقات یہ خاک داں تیرہ وتار ایسی شخصیتوں کی جلوہ گری سے بھی زیب وزینت پاتا ہے جو زمان ومکاں کے لوحِ قلب پر اپنی عظمت کے گہرے نقوش ثبت کرجاتی ہیں۔ لیل ونہار کے وہ نقوش مدھم نہیں ہوتے بلکہ زیادہ ابھرتے رہتے ہیں۔ مولانا کا تعلق عظیم المرتبت انسانوں کی اسی آخری صف سے تھا اور ایسے انسان زمانے کے دور گزر جانے کے بعد ہی عرصۂ شہود پر جلوہ آرا ہوتے ہیں۔ خواجہ سنائی نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا تھا۔ جب کہا تھا

دور ہا باید کہ تا یک مردِ حق پیدا شود بایزید اندر خراساں یا اویس اندر قرن

نادر روزگار شخصیت:

یقیناً مولانا ایک نادر روزگار شخصیت کے مالک تھے اور ایسے گوناگوں اوصاف ومحاسن کسی ایک وجود میں بہت ہی کم جمع ہوئے ہیں۔ انھوں نے زندگی کے اتنے دائروں میں انتہائی بلند مقام حاصل کیا جن کا حصر مشکل ہے اوران میں سے کسی ایک دائرے میں ویسی بلندی حاصل کرلینا بڑے سے بڑے انسان کے لیے بھی دائمی فخر کا سامان ہوسکتا ہے۔ علم وفضل، حقائق دین، فلسفہ وحکمت، شعروادب، تصنیف وتالیف، تقریر وخطابت، اخبار نویسی وصحیفہ نگاری، سیاست وملک داری غرض کون سا دائرہ اور کون سا حلقہ ہے جس میں ان کی یگانگی ابتدا ہی سے سب کے نزدیک ثابت اور مسلّم نہ تھی اور آج تک اس کی تصدیق وتوثیق نہ ہوتی رہی؟ عربی، فارسی، انگریزی اور اُردو میں علوم کا شاید ہی کوئی قابل توجہ مطبوع یا مخطوط وکمیاب ذخیرہ ہو جوان کی نظر سے نہ گزر چکا تھا اور اس ذخیرے کی ہر مستحق اعتنا شے ان کے گنجینۂ حفظ وضبط میں محفوظ نہ تھی۔ لوگوں نے مختلف کتابیں پڑھیں اوران کے وہ مطالب ذہن میں بٹھالیے جو انھیں پسند آئے۔ مولانا کے حافظے میں نہ محض تمام مطالب ہی محفوظ تھے بلکہ مشہور مصنفوں کے اسلوب پر بھی حد درجہ گہری نظر تھی۔ جب اس موضوع پر گفتگو کرتے تو ایسے حقائق بیان فرماتے جو اس فن میں درجۂ اختصاص حاصل کرنے

والوں کی زبان سے بہت کم سُنے گئے۔ حیرت اس بات پر ہوتی تھی کہ یہ کمال اُنھوں نے کیوں کر حاصل کرلیا۔

حیرت انگیز کمالات:

عربی تو بہر حال ان کی مادری زبان تھی اور حیاتِ مستعار کے ابتدائی دس سال انھوں نے مکّہ معظمہ میں گزارے تھے۔ لہٰذا اسے اہلِ زبان کی طرح بولنے پر تعجب نہ ہونا چاہیے۔ عجیب بات یہ ہے کہ وہ فارسی بھی تازہ وارد ایرانیوں کے انداز میں بولتے تھے۔ مشہور ایرانی شاعر قاآنی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ فرانسیسی زبان فرانسیسیوں کی طرح بولتا تھا۔ یہاں تک اسے پردے میں بٹھا دیا جاتا تو کوئی پہچان نہ سکتا کہ فرانسیسی نہیں ایرانی بول رہا ہے۔ میں نے ایک مرتبہ مولانا کو ایک ترک مہمان سے فارسی میں باتیں کرتے سُنا تو حیران رہ گیا۔ گفتگو میں اہلِ زبان کی سی روانی کے علاوہ تلفُّظ کی لطافت اور لب ولہجہ کی ملائمت کا وہی رنگ تھا جو خوش ذوق ایرانیوں کا خاصہ ہے۔

علوم میں ہمہ گیر:

پھر مختلف انسانوں کی طبیعتوں کو مختلف علوم سے مناسبت ہوتی ہے اور انھیں میں وہ درجۂ کمال حاصل کر لیتے ہیں۔ مولانا کی طبیعت کو ہر علم سے مناسبت تھی۔ دین ومذہب، تاریخ و سیر، فلسفہ وحکمت، شعر وادب، علم الالسنہ، آثار قدیمہ اور خدا جانے کس کس دائرۂ علم وفن میں وہ یگانگی کے درجے پر فائز تھے۔ یہاں تک کہ طب کی تعلیم بھی باقاعدہ پائی تھی اور دوسرے علوم کے علاوہ طب بھی پڑھاتے رہے۔ جو کتاب ایک مرتبہ نظر سے گزر جاتی تھی اس کے تمام مطالب ذہن میں محفوظ ہو جاتے تھے۔ عربی، فارسی اور اردو شعرا کے تذکرے اور دواوین انھوں نے بالکل ابتدائی دور میں دیکھے ہوں گے۔ شاید ہی کوئی اچھا اور قابلِ توجہ شعر ہو جو انھیں یاد نہ تھا۔ ہم لوگوں نے جن اُردو شعرا کے نام سُن رکھے تھے اور ان کا کلام کبھی نہیں دیکھا، اس لیے کہ اپنے خیال کے مطابق اسے دیکھنے کے قابل نہ سمجھا۔ مولانا کی تصانیف میں ان کے اشعار بھی جا بجا ملتے ہیں۔

کبھی سمجھ میں نہ آیا کہ انھیں یہ تمام ذخیرے دیکھ جانے کا وقت کب ملا اور ہزاروں سراں قدر کتابوں کے مطالعے سے اتنی فرصت کیوں کر میسر آ گئی کہ ان کتابوں کو بھی نظر سے گزار لیا جن کے وجود تک سے اہلِ علم بے خبر ہیں۔ پنجابی زبان میں ایک کتاب ''پکی روٹی'' ہے جس میں دینی مسائل سوال و جواب کے انداز میں جمع کیے گئے ہیں۔ قیامِ امرت سر کے دوران میں اُنھوں نے وہ کتاب بھی پڑھ لی تھی۔

غیر معمولی حافظہ:

صلاحیت حفظ و استحضار کے لحاظ سے وہ قدرت کا ایک عجیب و غریب نشان تھے۔ بے تکلف کہا جا سکتا ہے کہ جو کچھ پڑھتے تھے دماغ کے مختلف خانوں میں حُسنِ ترتیب سے چُنتے جاتے تھے۔ ہر خانہ، ضرورت کے وقت خود بخود کھل جاتا اور جو شے چاہتے اُٹھا لیتے۔ ''تذکرہ'' انھوں نے صرف حافظے کی بنا پر مرتب فرما دیا تھا۔ بعد میں چند کتابیں منگوالیں تاکہ اطمینان فرمالیں جو کچھ لکھا ہے اس میں کہیں غلطی تو نہیں ہوئی۔ اس کتاب کی دو جلدیں تھیں۔ مرحوم فضل الدین احمد مرزا نے صرف ایک جلد چھاپی اور مولانا ابھی رانچی میں نظر بند ہی تھے کہ مرزا صاحب کلکتہ چھوڑ کر اپنے وطن پنجاب چلے آئے اور دوسری جلد بھی ساتھ لے آئے۔ پھر ان کا انتقال ہو گیا اور سعی و تلاش کے باوجود دوسری جلد کا کوئی سُراغ نہ مل سکا۔

اسی طرح ایک عزیز دوست نے بتایا کہ جس زمانے میں مولانا ''وکیل'' کے ایڈیٹر تھے طباطبائی مرحوم کی شرحِ دیوانِ غالب میں انھوں نے سادہ اوراق لگوا لیے تھے اور ان پر مختلف شعروں کی شرح لکھتے جاتے تھے۔ ایک ندیم نے وہ نسخہ مولانا کے علم کے بغیر اُٹھا لیا اور تقسیم ہند کے وقت تک وہ محفوظ تھا۔ تقسیم کے ہنگاموں میں وہ نذرِ آتش ہو گیا۔

خدا کی خاص نعمت:

''غبارِ خاطر'' پہلی مرتبہ لاہور میں چھپی تھی اور میں اس کی نگرانی پر مامور تھا۔ ایک مکتوب میں اپنے مجلس احمد نگر کے حالات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اسی احمد نگر کے معرکوں میں عبدالرحیم خانخاناں کی جوانمردی کا وہ واقعہ نمایاں ہوا جس کی سرگزشت عبدالباقی نہاوندی (صاحب ''مآثر رحیمی) اور صمصام الدولہ (صاحب ''مآثر الامرا'') نے ہمیں سنائی ہے۔ جب احمد نگر کی مدد پر بیجاپور اور گولکنڈہ کی فوجیں بھی آگئیں اور خان خاناں کی قلیل التعداد فوج کو سہیل حبشی کی طاقت ور فوج سے ٹکرانا پڑا تو دولت خاں لودی نے پوچھا تھا۔ ''چنیں انبوہے درپیش و فتح آسانی، اگر حادثہ رود دہد، جائے نشاں دہید کہ شما را دریابیم''۔ خان خاناں نے جواب دیا ''زیر لاشہ۔''

میں نے فارسی کا یہ فقرہ پڑھا تو احساس ہوا کہ ''فتح آسانی'' اچھی فارسی معلوم نہیں ہوتی، ممکن ہے اصل میں ''فتح آساں نے'' (فتح آسان نہیں) ہو۔ میری گزارش کے جواب میں مولانا نے کلکتہ سے لکھا:

''دولت خاں لودی کا مقولہ محض حافظے سے لکھا ہے۔ لیکن اس میں ''فتح آسانی'' ہی ہے۔ یعنی حالت ایسی ہے کہ بے سروسامان کی بنا پر فتح کی امید نہیں کی جاسکتی، آسمان کی مدد ہی سے ہو تو ہو' آساں نے' ہرگز نہیں ہوسکتا۔ اگرچہ دماغ مطمئن تھا۔ خیال ہوا برسوں کی بات ہے اصل مقام نکال کر دیکھ لوں۔ چنانچہ ''مآثر الامرا'' میں مقام مل گیا اور دولت خاں لودی کا مقولہ ٹھیک وہی نکلا جو حافظے میں محفوظ رہ گیا تھا۔ طبیعت خوش ہوئی کہ تیس برس تک دماغ نے اس مقولے کی پوری حفاظت کی تھی اور ایک لفظ بھی اِدھر اُدھر نہیں ہوا تھا۔''

ہر دائرے میں مستقل قدریں:

اسے بھی چھوڑ یے اور دیکھیے کہ ہر دائرے میں اُنھوں نے مستقل قدریں قائم کیں جن کا کوئی سراغ ان سے پیشتر کسی دائرے میں نہیں ملتا۔ اگر میں اس بارے میں تفصیلات پیش کروں تو

ایک دفتر تیار ہو جائے تاہم ایک دو مثالیں پیش کیے بغیر مدعا واضح نہیں ہو سکتا۔

''الہلال'' سے پیشتر تمام جرائد و رسائل (الا ماشاءاللہ) امرا اور رؤساسے اعانتی رقوم لے لینا غیر مناسب نہ سمجھتے تھے بلکہ قیمت کا اشتہار چھاپا جاتا تھا تو امرا اور رؤسا کے لیے زیادہ رقم لکھی جاتی تھی۔ شاید اس لیے کہ ان کے درجۂ امتیاز میں کوئی خلل نہ آئے۔ ''الہلال'' نکلا تو اس کا پہلا ہی نمبر دیکھ کر ایک مشہور صاحب ریاست نے خاص رقم کا چیک مولانا کے پاس بھیج دیا۔ ساتھ ہی لکھ کہ ہر مہینے اتنی رقم باقاعدہ پہنچتی رہے گی۔ سال بھر کے لیے تو وعدہ سمجھیے۔ اس کے بعد بھی اخبار اپنے پاؤں پر کھڑا نہ ہو سکا تو یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

سیر چشمی اور خودداری:

مولانا نے شکریے کے ساتھ چیک واپس کر دیا اور لکھا:

''ہم نے جس قدر کام اپنے ذمے لے لیے ہیں وہ روپے کے بل، پبلک کی قدر دانی اور رؤسا قوم کے جود و سخا کے بھروسے پر نہیں بلکہ صرف اس کے فضل اور توفیق کے اعتماد پر جو اپنے دروازے کے سائلوں کی فریادیں جب ایک مرتبہ سن لیتا ہے تو پھر دوسروں کی چوکھٹوں پر کبھی نہیں بھیجتا۔''

پھر فرمایا:

''ہم اس بازار میں سودائے نفع کے لیے نہیں بلکہ تلاشِ زیاں ونقصاں میں آئے ہیں۔ صلہ و تحسین کے نہیں بلکہ نفرت و دشنام کے طلب گار ہیں۔ عیش کے پھول نہیں بلکہ خلش و اضطراب کے کانٹے ڈھونڈتے ہیں۔ دُنیا کے زر و سیم کو قربان کرنے کے لیے نہیں بلکہ خود اپنے تئیں قربان کرنے کے لیے آئے ہیں۔ ایسوں کی اعانت کر کے آپ کا جی کیا خوش ہوگا۔''

آخر میں تحریر فرماتے ہیں.

''پھر یہ بھی معلوم نہیں کہ آپ کا یہ عطیہ کس مقصد سے ہے؟ اگر آپ مجھے خریدنا چاہتے ہیں تو یہ رقم ایک گراں قدر قیمت ہے۔ میں تو اپنی قیمت میں

گھانس کی ایک ٹوکری کو بھی گراں قدر سمجھتا ہوں ... ہاں اگر اس سے
میری رائے اور میرا ضمیر خریدنا مقصود ہو تو بہ ادب واجب عرض ہے کہ ان
خزف ریزہ ہائے طلائی کی تو کیا حقیقت ہے، کوہِ نور اور تختِ طاؤس کی
دولت بھی جمع کر لیجیے تو مع آپ کی پوری ریاست کے اس کی قیمت کے
آگے ہیچ ہیں۔ یقین کیجیے کہ اسے تو سوائے شہنشاہِ حقیقی کے اور کوئی نہیں
خرید سکتا اور وہ ایک مرتبہ خرید چکا ہے۔''

کم از کم اردو اخبار نویسی میں میرے علم کے مطابق عظمت و خودداری کی یہ پہلی صدائے حق تھی جس نے اس اخبار نویسی کے معیار کو آسمان پر پہنچایا۔

''الہلال'' کی ضمانت کا واقعہ:

طلبِ ضمانت کا خیر مقدم ''الہلال'' سے پیشتر کبھی کسی اخبار نے نہ کیا تھا۔ ''الہلال'' سے 1913 میں دو ہزار کی ضمانت مانگی گئی تو مولانا نے پہلے یہ خبر شائع کرنے میں تامل کیا۔ جب اطراف ملک سے پے در پے خطوط ان کی خدمت میں پہنچنے لگے تو 24 ستمبر 1913 کی اشاعت میں یہ خبر شائع کی اور اس کا عنوان رکھا ''ابتدائے عشق'' ساتھ ہی فرماتے ہیں:

''انسان صرف کام کے لیے بنایا گیا ہے۔ بس اس کو چاہیے کہ اپنے کام
میں مصروف رہے۔ یہ بہت ہی ادنیٰ درجے کی اور چھوٹی باتیں ہیں کہ
لوگوں کا اس کے متعلق کیا خیال ہے اور حکامِ وقت اسے کیا سمجھتے ہیں۔''

اس ضمن میں یہ اصول پیش کر دیا کہ حق و صداقت کے لیے کامیاب و منصور ہونا لازم ہے۔ باطل کے ساتھ دنیوی طاقتوں کا کتنا ہی ساز و سامان ہو اور وقتی کامیابیاں اسے خواہ کتنا ہی مغرور کر دیں لیکن بالآخر وہ خاسر و نامراد رہے گا۔

آخر میں لکھتے ہیں کہ 18 ستمبر کو دو ہزار کی ضمانت طلب کی گئی تھی جسے 27 ستمبر تک داخل کرنے کی مہلت تھی لیکن 23 ستمبر ہی کو داخل کر دی گئی۔

''ضمانت کا روپیہ تو اسی تاریخ سے بہ طور ایک سرکاری امانت کے علاحدہ

رکھ دیا گیا تھا جس دن ''الہلال پریس'' کا ابتدائی سامان خریدنے کے لیے روپیہ نکالا تھا۔ سچ یہ ہے کہ اس امانت کی حفاظت کرتے کرتے ہم اُکتا گئے تھے اور اب تو وقت آ گیا تھا۔ اگر کوئی مانگنے کے لیے نہ آتا تو ہم خود ہی پیش کرنے کے لیے آگے بڑھتے ۔ بڑی فکر یہ تھی کہ جب محرومیِ قسمت سے ضمانت کی پہلی منزل ہی طے نہیں ہوئی تو آئندہ کی فکر کے لیے ہمیں وقت کیسے ملے گا؟''

قولِ فیصل:

ایسی بے شمار قدریں مولانا نے ہر دائرے میں قائم کیں اور ان سے پیشتر ہماری قومی زندگی میں ان کا کوئی نشان موجود نہ تھا۔ وہ دسمبر 1921 میں بہ سلسلۂ ترکِ موالات گرفتار ہوئے تھے اور وقت کے قومی فیصلے کے مطابق انھوں نے بھی دورانِ مقدمہ میں عدالت سے تعاون نہ کیا تھا۔ البتہ آخر میں ایک بیان داخل کیا تھا جو قولِ فیصل کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ آج بھی موجود ہے۔ ہندوستان میں چھوٹے بڑے ہزاروں افراد گرفتار ہوئے تھے اور بے شمار لوگوں نے تحریری بیانات دیے تھے مگر کوئی بیان ''قولِ فیصل'' کا درجہ حاصل نہ کر سکا۔ مجاہدینِ آزادی کے خلاف مقدمے ہر ملک میں چلے اور اکثر نے بیانات بھی دیے۔ میرے علم کے مطابق آئرلینڈ کے قائدِ آزادی رابرٹ ایمٹ کا بیان بہت پُرزور اور پُرتاثیر مانا جاتا ہے۔ لیکن ''قولِ فیصل'' کے مقابلے میں وہ بھی بالکل بے کیف معلوم پڑتا ہے۔ مولانا نے اس میں حقیقتِ حال واضح کی، آزادی کے لیے ہر جدوجہد کا اقرار کیا بلکہ کہا میں اس جرم کا ارتکاب بہت پہلے سے کر رہا ہوں اور اسے اپنا پیدائشی حق قرار دیا۔ پھر اپنا یہ یقین بھی واضح کر دیا کہ حق کامیاب ہوگا اور باطل اپنی ظاہری قوت کے باوجود ٹھہر نہ سکے گا۔ دنیا جانتی ہے کہ حالات نے مولانا کے اسی یقین کا ساتھ دیا۔ خدا کی سنت کبھی نہیں بدلی، قدرت کے مقرر کیے ہوئے اصول کی کارفرمائی میں کبھی تغیر نہیں ہوا۔ لیکن یہ بول بول لینا ایک چیز ہے اور اس کارفرمائی پر چٹانوں سے بھی بدرجہا زیادہ مستحکم ایمان و یقین کی روح سے معمور ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔

مقامِ دعوت کے تقاضے:

''الہلال'' کے ابتدائی دور میں بعض اصحاب کو یہ احساس پیدا ہوا کہ مولانا کا لب ولہجہ ذرا سخت اور درشت ہے۔ ممکن ہے ''الہلال'' کی جلدوں کا مطالعہ کرتے وقت اب بھی بعض اصحاب کو یہ احساس پیدا ہو۔ اس غلط فہمی سے محفوظ رہنے کے لیے مولانا کے مقامِ دعوت اور وقت کے عام حالات کو پیشِ نظر رکھ لینا ضروری ہے۔ وہ آزادی اور حق پرستی کی دعوت لے کر اُٹھے تھے۔ ''الہلال'' اس دعوت کا وسیلہ تھا۔ داعی کا مقام اس امر کا متقاضی ہوتا ہے کہ اپنی ہر بات کو عوام کے دلوں میں اُتار دے۔ وہ صرف دماغوں کو اپیل نہیں کرتا بلکہ دماغوں سے کہیں بڑھ کر اس کی اپیل دلوں سے متعلق ہوتی ہے۔ اس زمانے میں عام طور پر بے حسی پائی جاتی تھی۔ ہر طرف جمود نظر آتا تھا۔ حکومت کا رُعب دلوں پر چھایا ہوا تھا۔ ذی وسائل اور ذی رُتبہ افراد کے لیے ایک خاص احترام کی فضا موجود تھی، خواہ ان کا مسلک ومشرب راہِ حق سے کتنا ہی ہٹا ہوا تھا۔ مولانا کے لیے ایک داعیِ حق کی حیثیت میں صورتِ حال کو منقلب کیے بغیر چارہ نہ تھا۔ اسی ضرورت نے انھیں ایک ایسے لب ولہجہ پر مجبور کیا جو درشت نہیں البتہ حد درجے کا بے باکانہ ضرور تھا۔ دعوتِ حق کو کامیاب بنانے کا احسن طریقہ یہی تھا کہ وہ نہایت ہراس انگیز اقدامات کو زیادہ سے زیادہ محبوب و دل پذیر بنا دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے نفع وسود کو ٹھکرایا اور نقصان وزیاں سے پیار کی دعوت دی۔ پھولوں کو پامال کیا اور کانٹوں سے محبت کرنے کی صدا بلند کی۔ اس وقت اہلِ ملک کو قربانی کے لیے تیار کرنا منظور تھا اور قربانی کی دعوت گل باریوں کے ذریعے سے کبھی پروان نہیں چڑھتی۔

شانِ استقامت:

مولانا کے ایمان و یقین کی طرح ان کی رائے کو بھی پختگی کا بلند ترین درجہ حاصل تھا۔ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ اُنھوں نے ملک کی آزادی کے لیے کب اپنے ذہن میں ایک مستقل نقشہ تیار کر لیا تھا۔ ''الہلال'' کے پہلے نمبر کے افتتاحیے میں ایک اشارہ کیا ہے کہ 1906 کے موسمِ سرما میں ان کی چشمِ بیدار نے ایک خواب دیکھا تھا۔ دنیا کے سامنے ان کے نقشۂ عمل کے اجزا 1912 میں آئے۔ یعنی جو پروگرام انھوں نے اٹھارہ سال کی عمر میں تیار کیا تھا اس پر چوبیس سال کی

عمر میں عمل شروع کیا۔ اس وقت سے آزادی حاصل کرنے تک پینتیس سال گزر گئے۔ سینکڑوں اکابر کی رائیں بدلیں۔ ان کے مسالک ومشارب میں تغیر پیدا ہوا۔ لیکن مولانا نے جو راستہ 1912 میں اختیار کیا تھا اس پر وہ برابر انتہائی دل جمعی سے قائم رہے۔ یہاں اس رائے پر بحث کا کوئی سوال نہیں، اصل سوال یہ ہے کہ وہ جہاں ایک مرتبہ چٹان کی طرح جم گئے وہاں ایک انچ بھی ادھر اُدھر نہ ہوئے۔ زندگی کی عزیز ترین متاع ہر دل عزیزی ہے جسے قربان کرنے کے لیے انسان بہ آسانی تیار نہیں ہوتا۔ یہ متاع عزیز انھیں جوانی کے ابتدائی مراحل ہی میں اس پیمانے پر مل گئی تھی جس کا ایک حصہ بھی اکثر اصحاب کے نزدیک سرمایۂ فخر بن کر حاصل ہوتا ہے اور یہ ہر دل عزیزی ایسی نہ تھی جیسی سیاسی ہنگاموں کے دوران میں پھولوں کے ہاروں، جلوسوں اور نعروں کی شکل اختیار کرکے لیڈروں کے روبرو پیش ہوتی رہی۔ مولانا کی ہر دل عزیزی دلوں کی تڑپ کا جزو بن گئی تھی۔ یہ گراں بہا متاع اُنھوں نے اپنی رائے کی پختگی اور اپنے مسلک کی استقامت کے سلسلے میں بے دریغ لٹا دی۔ اپنے علم ونظر کے مطابق حق کی خاطر اس بے نظیر حوصلے، اس بے مثال ہمت اور اس بے دریغ قربانی کا نمونہ کہاں مل سکتا ہے؟

علم وعمل کا تاجدار:

عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جن لوگوں کو علم ونظر میں تاجداری وسلطانی کا مرتبہ مل جاتا ہے وہ عمل وعزیمت کے میدان میں کم تر ہی کوئی ممتاز درجہ حاصل کرتے ہیں۔ کتابوں کے مطالعے اور غور وفکر میں انہماک عموماً قوتِ عمل پر ناخوشگوار اثر ڈالتا ہے۔ مولانا علم وعمل دونوں کے تاجدار تھے۔ انھیں دونوں دائروں میں سلطانی کا تاج نصیب ہوا اور آج فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ وہ علم میں بڑے تھے یا عمل میں۔ انھوں نے مدت العمر قوم کو عزیمت کی دعوت دی اور یہ دعوت خوشنما الفاظ، دل نشیں تحریرات یا پُر تاثیر خطابت تک محدود نہ تھی بلکہ ایسے قلب کی گہرائیوں سے اُٹھی ہوئی دعوت تھی جس کے متحرک خون کا ہر قطرہ عزیمت کی حرارت سے مخمور تھا۔ انھوں نے جو اونچی سے اونچی بات کہی اس پر اونچے سے اونچے عمل کا نمونہ پیش کیا۔ ایسے یگانہ افراد ہر فضا میں تربیت نہیں پاتے اور ایسے گراں مایہ گوہر ہر خاک سے نہیں اُٹھتے۔ غالب کیا خوب کہہ گیا ہے:

عمرہا چرخ بہ گردد کہ جگر سوختہ چوں من از دودۂ آتش نفساں برخیزد

مضمون بے قصد وارادہ بہت لمبا ہوگیا۔ سچ ہے:

ہمیں عشق است برخود پیچیدہ چندیں داستاں ورنہ کسے از معنی یک حرف صد دفتر نمی سازد

استغنا اور بے نیازی:

تاہم مولانا کی ایک نادر خصوصیت کا ذکر کیے بغیر اسے ختم نہیں کرسکتا، یہ ان کی شانِ بے نیازی تھی۔ ''الہلال'' کے دورِ اوّل ہی میں دنیا نے تسلیم کرلیا تھا کہ علم وفضل میں ویسا آدمی صدیوں سے پیدا نہیں ہوا اور عقیدت مندوں کا ایک وسیع حلقہ ان سے وابستہ ہوگیا تھا۔ بارہا ان سے التجائیں کی گئیں کہ اپنی سوانح مرتب فرمادیجیے اور اپنے علوم ومعارف کی مستقل حفاظت کا بندوبست کردیجیے۔ انھوں نے ایک سے زیادہ مرتبہ نیازمندوں کی التجاؤں کو شرفِ پذیرائی بھی بخشا۔ پھر ہر اسکیم، ہر منصوبہ اور ہر ارادہ ان کی بے نیازی کی نذر ہوگیا۔ وہ تھوڑی دیر کے لیے بھی ایک جگہ اطمینان سے بیٹھ جاتے تو علوم ومعارف کا ایک یگانہ حلقہ قائم کرسکتے تھے اور یہ حلقہ ان کی نگرانی میں علمی کارناموں کے ایسے انبار لگا سکتا تھا جن کی کوئی مثال اس وقت تک سامنے نہیں آئی اور خود ان کے معارف بھی بہترین طریق پر اشاعت پاسکتے تھے مگر انھوں نے اپنی ذات کو ہمیشہ سب سے آخر میں رکھا۔ یہ استغنائے بے نیازی تمام نیازمندوں کے لیے ہمیشہ رنج وقلق کا سامان بنی رہی۔ معلوم ہوتا ہے وہ طے کیے بیٹھے تھے کہ اگر انھوں نے علم وفضل کی کوئی قابلِ ذکر متاع چھوڑی ہے تو زمانہ خود اسے محفوظ کردے گا۔ اگر چہ اسے محفوظ کردینے کا وقت کتنی صدیوں کے بعد آئے گا۔ اگر ایسی کوئی متاع نہیں چھوڑی تو پھر اس کی حفاظت میں چند لمحے بھی صرف کرنا قدرت کی عطا کی ہوئی مہلت کا ضیاع ہوگا۔

نذرِ حقیر:

میں اپنے علم ونظر کی بے مائیگی کو سامنے رکھتے ہوئے اس بلند مرتبہ شخصیت کے متعلق کچھ لکھنے کا اہل نہ تھا۔ چند محسوسات ومشاہدات تھے جو بے اختیار زبانِ قلم پر آگئے۔ یہ بے رنگ اور

بے خوشبو پھول ہیں جنھیں دامن میں سمیٹ کر مولانا کی بارگاہِ عظمت وجلال میں حاضر ہوا ہوں۔ ایک بے نوا فقیر سلطانِ علم وعمل کی قدم گاہ میں اور کیا نذر پیش کرسکتا ہے؟ خدا کرے یہ نذرِ حقیر شرفِ قبول سے محروم نہ رہے۔ اس ذکر کو مرزا غالب کے ایک شعر پر ختم کرتا ہوں جس کی ردیف ضرورتاً بدل لی ہے:

ہند را رتبہ سخن پیشہ گمنامے بود
اندریں دیرِ کہن بے کدہ آشامے بود

مرزا غالب ہندوستان کے یگانہ تاجدارِ سخن تھے۔ مولانا علم وعمل دونوں کے یگانہ تاجدار تھے۔ مرزا بھی گمنام نہ تھے اور مولانا کے بارے میں بھی کسی کو گمنامی کا وسوسہ نہیں ہوسکتا۔ لیکن مرزا نے اپنے مقام کی برتری اور اس کے شایانِ شان قدر شناسی سے محرومی کے باعث اپنے آپ کو گمنام کہنا پسند کیا تو اس پر تعجب نہ ہونا چاہیے۔ بالکل یہی حالت مولانا کی سمجھیے۔

زمانہ جس طرح غیر معلوم ماضی سے گردش میں ہے۔ اُسی طرح غیر معلوم مستقبل میں بھی گردش کرتا رہے گا۔ عام لوگ بھی پیدا ہوتے رہیں گے اور بلند مرتبہ شخصیتوں کے ظہور کا دروازہ بھی بند نہ ہوگا۔ لیکن ہم خیرہ ذوقی کے جس عہد سے گزر رہے ہیں اسے مدِّ نظر رکھتے ہوئے کیا امید ہوسکتی ہے کہ مولانا کے پایے کی یا ان سے ملتی جُلتی شخصیت پھر پیدا ہوگی؟ اس کائنات کی کوئی بھی شے فنا کی دسترس سے باہر نہیں بقا صرف اللہ کے لیے ہے۔

مولانا آزاد فقر و فاقہ میں!

کچھ تاثرات

عبدالرزاق ملیح آبادی

سن 1923 یا 1924 کی بات ہے کہ مولانا انتہائی مالی مصائب میں مبتلا تھے۔ میں تو گھر ہی کا آدمی تھا۔ ہر وقت کا ساتھ تھا، دوپہر کا کھانا بھی ساتھ ہی ہوتا تھا اور مجھ سے گھر کی کوئی بات بھی چھپ نہیں سکتی تھی۔

دنیا جانتی ہے کہ مولانا از حد نفاست پسند اور عالی دماغ تھے۔ جو کچھ ہو بہتر سے بہتر ہو، اعلیٰ سے اعلیٰ ہو۔ سگریٹ کے عادی تھے اور قیمتی سے قیمتی سگریٹ پیا کرتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں سستے سے سستے، گھٹیا سے گھٹیا سگریٹ پر قانع تھے۔ یقیناً سخت ترین اذیت میں مبتلا ہوں گے۔ آدمی کے لیے ہر مشکل آسان ہے مگر ذہنی کوفت کا جھیلنا آسان نہیں۔ وہ بڑے انسان ہی ہیں جو ذہنی اذیتوں اور دماغی کلفتوں میں بھی اپنے اعصاب پر قابو رکھتے ہیں اور اپنی اندرونی ویرانی کو ظاہر نہیں ہونے دیتے۔

مولانا نے آنکھ کھولی تو سونے کا چمچہ ہاتھ میں تھا۔ بہت بڑے پیر کے نورِ نظر تھے۔ دولت ہی دولت برستی تھی۔ ایسے آدمیوں کے لیے فقر و فاقہ دوسروں سے کہیں زیادہ مصیبت اور ذہنی

اذیت کا سبب بن جاتا ہے مگر میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ مولانا اس فقر و فاقہ میں بھی زیادہ سے زیادہ ہشاش بشاش رہتے تھے۔ کبھی ان کے ماتھے پر بل نہیں دیکھا، کبھی جھنجھلاتے نہیں بلکہ ان "خشک" دنوں میں مولانا کی بشاشت اور ظرافت عروج پر پہنچ گئی تھی۔

دوپہر کا کھانا تو لازمی طور پر ساتھ ہی ہوتا تھا۔ ارہر کی اُبلی دال اور بیچ نکلے ہوئے چاول، یہ ہمارا دوپہر کا کھانا تھا۔ امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد کا کھانا تھا۔ اب روز یہ وقت وہ ہوتا تھا کہ مولانا کی پوری ذہانت اور خطابت ہاتھ جوڑ کر ان کے ذہن کے میدان میں کھڑی ہو جاتی تھی اور مولانا کی زبان بسم اللہ کہے بغیر چل پڑتی تھی، چل نہیں پڑتی تھی طوفان اُٹھاتی تھی اور طوفان بٹھاتی تھی۔ سننے والا اکیلا میں ہوتا تھا، دم بخود بیٹھا رہتا۔ ٹکر ٹکر دیکھا کرتا۔ بھوک کا تقاضا سخت ہوتا۔ "کھانا" سامنے موجود ہوتا مگر ابوالکلام کی زبان آخر ابوالکلام کی زبان تھی رُکتی کیسے۔ مگر بے حد حساس بھی تھے، کہتے "مولوی صاحب! آپ کچھ نڈھال سے دکھائی دیتے ہیں۔ کہیں مرضِ عشق میں تو مبتلا نہیں ہو گئے ـــ کہتے ہیں جس کو عشق خلل ہے دماغ کا۔

میں عرض کرتا جناب مدت سے آنتیں قل ھو اللہ پڑھ رہی ہیں۔ اب تو کھانا بھی آچکا ہے اور پڑا ٹھنڈا ہو رہا ہے، کیوں نہ صاف کر دیا جائے۔

اس پر اور زیادہ جوش و خروش سے تقریر شروع ہو جاتی اور دیر پہ دیر کرتے چلے جاتے۔ میری بھوک اور بھوک سے میری بے تابی کا بڑا لطف اُٹھاتے۔

آخر کھانے کو نپٹنا ہی پڑتا۔ اب مولانا کی فصاحت و بلاغت ارہر کی اُبلی دال اور بھات کے فضائل بیان کرنے پر ایسی رواں دواں ہوتی کہ اس کا کہیں جواب نہیں۔

میں تو حیرت میں ڈوب ڈوب جاتا۔ ارہر کی دال سب دالوں سے افضل کیوں ہے، اور بگھاری نہ جائے تو تندرستی ہی کے لیے نہیں زندگی کے لیے بھی گارنٹی ہے۔ لیکن بگھار دینے سے دال کے خواص کس طرح بدل جاتے ہیں اور وہ تندرستی کے لیے کیسی خطرناک بن جاتی ہے۔

یہ سب تقریریں اس جلیل القدر انسان کی اس لیے ہوتیں کہ مجھے بہلائے رکھے اور احساس نہ ہونے دے کہ فقر و فاقہ چھایا ہوا ہے۔ میں تو سب کچھ جانتا بوجھتا تھا مگر انجان بنا رہتا تھا کہ مولانا کو تکلیف نہ ہو۔ خود مولانا بھی جانتے تھے کہ صورت حال سے باخبر ہوں۔ مگر مجھ سے

کچھ فرماتے نہیں تھے۔ میں مہمان تھا اور میرا میزبان فاقوں پر تھا۔ عجب گومگو کا معاملہ تھا۔ مگر میرے لیے کھانے سے کہیں زیادہ مولانا کی تقریریں لذیذ تھیں اور ان دنوں میں دعائیں کیا کرتا تھا کہ فقر و فاقہ پھیلتا چلا جائے اور میں مولانا کی زبان سے بکھرے ہوئے پھول چُنتا چلا جاؤں۔

مصیبت کے انھیں دنوں میں مولانا محمد علی، شوکت علی اور ان کے ساتھ آزاد سبحانی کلکتے آئے اور مولانا کے مہمان بن گئے۔ سبحانی صاحب کو مولانا پسند نہیں کرتے تھے۔ اکیلے مولانا ہی نہیں ہر آدمی مرحوم سے دُور رہنا چاہتا تھا۔ لائق آدمی تھے، بہترین مقرر بھی تھے۔ مگر کوئی ایسی بات بھی تھی کہ تمام قابلیتوں کے باوجود مقبول نہ ہو سکے اور افسوس ناک طریقے پر زندگی بسر کی۔

ان دنوں مولانا سبحانی گاندھی جی کے "پکے چیلے" بنے ہوئے تھے۔ ننگے سر، ننگے پاؤں ایک لنگوٹی سر پر بندھی ہوئی، کھچڑی داڑھی، سر کے کھچڑی بال، بڑی مضحک صورت تھی۔

مولانا آزاد کی نفیس طبیعت دیکھتے ہی منقبض ہو گئی۔ ایک رنگ آتا تھا ایک رنگ جاتا تھا۔ بار بار میری طرف بے بسی سے نگاہیں اُٹھاتے تھے۔ بے شک بے بس تھے۔ مہمان کو کہتے تو کیا کہتے۔ لیکن میں خوب سمجھ رہا تھا اور بعد میں مولانا نے خود بھی ظاہر کر دیا کہ مولانا سبحانی کے نازل ہو جانے سے ان کے دل و دماغ کو جو تکلیف پہنچی رانچی کی پوری نظربندی میں بھی اس کے عشر عشیر سے بھی سابقہ نہ پڑا تھا۔

لیکن یہ شخص کوہ وقار و حلم بھی تھا۔ فوراً سنبھل گیا اور بڑی خندہ پیشانی سے پہلے علی بھائیوں سے پوچھا۔ "کیا کھاؤ گے؟" آپس میں سخت چشمک تھی، انتہائی رقابت تھی بلکہ دشمنی کہنا بھی شاید خلاف واقعہ نہ ہو۔ لیکن جب مل جاتے تھے تو بڑی پُر لطف صحبتیں رہتی تھیں۔ ایسی بے تکلفیاں برتی جاتی تھیں کہ بیان میں نہیں آسکتیں۔ شوکت علی مرحوم تو بس "بڑے بھائی تھے اور بے تکلفی کی صحبتوں میں کہا کرتے تھے۔ "سگ باش برادر بزرگ مباش" محمد علی محمد علی تھے۔ ان کی ذہانت، فطانت، حاضر دماغی، حاضر جوابی کا ملک بھر میں جواب نہ تھا لیکن ہاں ابوالکلام بھی ابوالکلام تھا اور محمد علی مرحوم پر آخر بھاری ہو ہی جایا کرتا تھا۔

بہرحال مولانا نے بے تکلفی سے، ایسی بے تکلفی سے جیسی "لنگوٹیا یاروں" میں ہوتی ہے۔ علی بھائیوں سے پوچھا کیا کھاؤ گے بلکہ کیا زہر مار کرو گے؟ دونوں بھائی بہت ہنسے۔ خوب

خوب چوٹیں چلیں۔ آخر پلاؤ، زردہ، قورمہ اور نہ جانے کیا کیا کھانے طے پا گئے۔

پھر مولانا آزاد سبحانی مرحوم سے مخاطب ہوئے۔ ''مولانا آپ اپنی پسند کا کھانا تجویز کریں۔'' مرحوم نے کئی پہلو بدلنے کے بعد فرمایا۔ ''مولانا میں تو دنیا ہی کو چھوڑ چکا ہوں۔ اناج سے اور اناج کے ہر پکوان سے یک لخت اجتناب ہے۔ مہاتما سے عہد ہو چکا ہے۔''

میں نے دیکھا مولانا کا چہرہ تمتما اٹھا۔۔۔ مگر پھر سنبھل گئے اور ہنس کر فرمایا۔ ''مگر مولانا آپ ہوا کھا کر تو زندہ نہیں رہتے۔'' اشارہ تھا کہ آپ اوسر سانڈے تو نہیں ہیں۔ مولانا سبحانی خفیف ہوئے۔ پھر فرمایا۔ ''مولانا اس فقیری کی زندگی میں ممکن ہوتا ہے تو صرف دو ہی چیزیں کھاتا ہوں۔۔۔ کباب اور رس گلے۔''

اس پر علی بھائیوں کے جو قہقہے بلند ہوئے کاش ریکارڈ کر لیے جاتے۔ مگر مولانا سبحانی ٹس سے مس نہ ہوئے اور کباب اور رس گلے اتنے کھائے کہ سیر ہو گئے۔ ماشاءاللہ غذا اچھی خاصی تھی۔ یاد پڑتا ہے کہ ایک بڑی پلیٹ شامی کبابوں سے بھری تھی اور رس گلے تو مجھے یاد ہیں خود میں نے منگائے تھے۔ پورے دو سیر، بہترین بنگالی دوکان بھیم ناگ سے۔

لیکن اس فقر و فاقہ میں یہ آفت مولانا نے کیسے جھیلی!

روپیہ قرض منگایا گیا۔ حاجی فقیر محمد پشاوری مرحوم یا حاجی اللہ بخش پشاوری مرحوم سے میں ہی جا کر 200 روپے لایا تھا۔

فقر و فاقہ کے اس زمانے میں مولانا گھر سے باہر نہیں جاتے تھے۔ مجبوراً جانا ہی پڑتا تو کلکتے میں ٹیکسی پر اور کلکتے کے باہر ریل کے فرسٹ یا سیکنڈ کلاس میں۔ یہ سب کچھ بھی قرض سے ہی ہوا کرتا تھا۔

لیکن ایک دفعہ مولانا کو ٹریم گاڑی پر بھی بیٹھنا پڑا۔

بات یہ ہوئی کہ مولانا کے اور میرے عرب دوست سید محمد عمری مرحوم تھے، لکھ پتی تھے۔ سگریٹ کے کارخانے کے مالک تھے۔ پھر ایسے حالات پیش آئے کہ تمام دولت غائب ہو گئی اور پیسے پیسے کے محتاج ہو گئے۔ لیکن موٹر ابھی تک باقی تھی اور مولانا کی کوٹھی میں کھڑی ہوتی تھی، عمری مرحوم حیدرآباد گئے ہوئے تھے۔ نہ جانے کیوں مولانا کو خیال ہوا کہ ڈائمنڈ ہاربر چلا جائے اور

سمندر کی سیر کی جائے۔ اسکیم طے پا گئی۔ موٹر میں پٹرول بھروا گیا اور مولانا کے ساتھ میں، قاضی نورالاانام اور ڈپٹی نجم الدین بیٹھ گئے۔ موٹر چل دی۔ ڈائمنڈ ہاربر کلکتے سے 35 سے 40 میل کے فاصلے پر ہے۔ موٹر اُڑی چلی جارہی تھی، دفعتاً رُک گئی۔ کوئی خرابی ہوگئی تھی۔ ڈرائیور نے پوری کوشش کی مگر بے سود۔ آخر اعلان کردیا موٹر چل نہیں سکتی۔ ہم لوگ کلکتے سے بہت دُور ایک اُجاڑ جگہ پر تھے 15 سے 20 منٹ چل کر ایک ریلوے اسٹیشن پر پہنچ سکتے تھے۔ آخر جانا ہی پڑا۔ مگر یہ اسٹیشن چھوٹی لائن کا تھا۔ بڑی کوفت ہوئی لیکن کرتے تو کیا کرتے۔ مجبوری کے ایسے موقعوں پر مولانا اپنے آپ کو سنبھال کے ایسے بن جاتے تھے جیسے کوئی پریشانی نہیں ہے اور لطائف وظرائف کے نہ ختم ہونے والے خزانے کھل جاتے تھے۔

مگر ہم ایک کوردہ مقام میں تھے اور چھوٹی ریوے لائن کے اسٹیشن سے سابقہ تھا۔ طے یہ پایا تھا کہ سمندر پر پہنچ کر کھانے پینے کی فکر کریں گے۔ مگر اب ہم سمندر سے دُور یہاں تھے۔ یوں تو بھوک نہیں لگتی لیکن معلوم ہوجائے کہ کھانے کا سامان ممکن نہیں تو بھوک ٹوٹ پڑتی ہے۔ اب ہم بہت بھوکے تھے۔ ڈپٹی نجم الدین کی عمر 88۔89 سے کیا کم ہوگی سب سے زیادہ بھوک میں مبتلا یہی تھے۔ خود مولانا بھی بھوکے تھے مگر ظاہر کیسے کرتے۔ اسٹیشن پر کسی قسم کا کوئی کھانا نہ تھا۔ اب ہم کریں تو کیا کریں۔ بڑی مایوسی سے دوچار تھے۔ دفعتاً ایک لڑکا نمودار ہوا سر پر ٹوکری اُٹھائے۔ ہم سب اس پر ٹوٹ ہی تو پڑے۔ صرف مولانا اپنی جگہ پر کھڑے مسکراتے رہے ٹوکری اتروائی تو بالکل کچے امرود نکلے۔ ڈپٹی صاحب خوشی سے چیخ اُٹھے۔ پوری ٹوکری خرید لی گئی۔ میں نے عرض کیا لیکن یہ کچے آپ کھائیں گے کیسے۔ دانت کہاں ہیں۔ ڈپٹی صاحب نے فرمایا۔ چبائے بغیر ہی نگلتے چلے جائیں گے۔ مولانا اس نظارے سے پورا لطف اُٹھا رہے تھے۔ مگر آخر بھوکے تو تھے ہی، امرودوں پر وہ ہاتھ مارے کہ آج تک یاد ہے۔ امرود چٹ کرنے سے کچھ تسلی ہوگئی۔ مگر ریل آنے کا نام ہی نہیں لیتی تھی۔ گرمی سخت تھی اور ہم پسینے سے شرابور۔ مگر مولانا پر اس آفت کا ذرا اثر نہ تھا۔ چٹکلوں پر چٹکلیں کرتے چلے جاتے تھے اور جب سنجیدہ ہوتے تو مناسب موقع پر کوئی تاریخی واقعہ سنانے لگتے یا پھر کلام اللہ کی کسی آیت پر موتی لُٹانے لگتے۔

یہ واقعہ ہے کہ مصیبت کے اس زمانے میں مولانا کی زندہ دلی اور وقار دیکھ کر میں عش عش

کیا کرتا تھا۔ حیرت ہوتی تھی کہ اس شخص میں کیسی قوتِ برداشت ہے۔ خدا پر کیسا بے حساب بھروسہ ہے۔ آدمی مصیبت میں ہی پہچانا جاتا ہے اور مولانا ہر مصیبت میں خواہ کتنی ہی بڑی رہی ہو، سرفراز ہی رہے۔

لیکن ابھی ایک مضحکہ خیز واقعہ اس داستان کی تکمیل کے لیے باقی ہے۔ اُکتا ڈالنے والے کئی گھنٹوں کے بعد خدا خدا کر کے ریل گاڑی آئی اور ہم سوار ہو گئے۔ چیونٹی کی چال چل کر ریل نے ہمیں کلکتے کے مضافات خضر پور میں اُتار دیا۔ ہر چند تلاش کرتے رہے کوئی ٹیکسی نہ ملی اب شام ہو رہی تھی مجبوراً ٹریم گاڑی میں بیٹھنا پڑا۔ مولانا ٹریم کی بنچ کے بالکل کنارے اس طرح بیٹھے تھے گویا جست لگانے کے لیے بالکل تیار ہیں۔ بیٹھے نہیں بس یوں سمجھیے کہ بنچ پر ٹکے ہوئے تھے اور گھبرا کر ہر طرف دیکھتے جاتے تھے کہ کسی کی نگاہیں تو نہیں پڑ رہی ہیں۔ بالکل گُم سُم تھے۔ ایک اسٹینڈ آیا اور ٹریم ٹھہر گئی۔ ایک دو مسافر داخل ہوئے۔ ٹریم ابھی حرکت میں نہیں آئی تھی کہ ایک مسافر نے زور سے نعرہ مارا۔ "السلام علیکم مولانا!" ساتھ ہی ہاتھ پکڑ کے چومنا شروع کر دیا۔ اب مولانا کی حالت ایسی ہو گئی جیسے تپ دق کا کوئی بیمار آخری مرحلے میں ہو۔ چہرہ بالکل سفید، ہونٹ بھینچے ہوئے، آنکھیں نیچی، کسی قدر تلخ لہجے میں اس آفتِ ناگہانی معتقد سے فرمایا۔ "بیٹھ جاؤ میرے بھائی!" پھر مجھے بڑی بے بسی کی نظروں سے دیکھا۔ میں تو مزاج آشنا تھا ہی، اُٹھ کھڑا ہوا اور ٹریم کی رسّی زور سے کھینچ کر پوری طاقت سے گھنٹی بجانا شروع کر دی۔ ایک آدھ منٹ کے اندر ٹریم رُک گئی۔ ہم سب اُتر پڑے اور مولانا نے فرمایا "سخت کوفت اُٹھانا پڑی، ہم ٹیکسی کا انتظار کریں گے۔" ٹیکسی جلد مل گئی اور ہم گھر پہنچ گئے۔ مگر اس داستان کا چرچا مولانا نے مہینوں اپنی خاص وضع سے جاری رکھا۔ اتنا ہنسایا اتنا ہنسایا کہ اب کیوں کر بیان کروں۔

مولانا آزاد کے فکر و نظر کی چند جھلکیاں

حافظ علی بہادر خاں

تحریک خلافت کے دور میں مولانا ابوالکلام آزاد کی رفاقت حاصل ہوئی۔ جیل کی زندگی میں ایک عرصہ تک ان کے ساتھ ہم نوالہ و ہم پیالہ رہنے کا موقع ملا اور بارہا اُن سے بحث و گفتگو کا بھی فخر حاصل رہا۔ ان ملاقاتوں اور مذاکروں میں یہ حقیقت مجھ پر ثابت ہوگئی کہ مولانا 'حیات بعد الممات' کے فلسفہ کے قائل تھے۔ ایک مقالہ میں خود انھوں نے یہ الفاظ لکھے: ''درحقیقت یہ ایک قانون حیات بعد الممات ہے جو کائنات کی ہر شے پہ طاری ہے۔'' وہ اکثر قرآن کی یہ آیت پیش کیا کرتے تھے۔ یخرج الحیّ من المیت و یخرج المیت من الحیّ (وہ موت سے زیست اور زیست سے موت پیدا کرتا ہے)۔

اس فلسفہ کی روشنی میں یہ کہنا مشکل نہیں ہے کہ مولانا آزاد کی موت دراصل ایک نئی زندگی کا پیش خیمہ ہے۔

ہرگز نمیرد آں کہ دلش زندہ شد بہ عشق ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما

وہ عموماً یہ آیت بھی استعمال کیا کرتے تھے۔ الحمد للہ الذی احیانا بعد اماتنا (سب تعریف اس اللہ کے لیے ہے جس نے ہمیں زندگی دی بعد اس کے کہ ہم مر چکے تھے)۔

اس لحاظ سے مولانا کی وفات کے بعد اگر ان کی زندگی کے حالات تحریر و تقریر میں اس

طرح پیش ہوتے رہیں جو قوم میں نئی روح پیدا کریں تو ان کی وفات کے بعد بھی ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ زندہ ہیں اور خدمتِ خلق کا رول ادا کر رہے ہیں۔

ایسے لوگوں کی تعداد کافی ہے جو مولانا ابوالکلام کے حالات بیان کرنے میں فصاحت اور بلاغت کے دریا بہا رہے ہیں اور فلسفیانہ انداز میں لطیف نکات پیش کر رہے ہیں لیکن اس مختصر مقالہ میں مجھے چند واقعات سادہ الفاظ میں بیان کرنے ہیں تا کہ خواص کے ساتھ عوام بھی ان سے سبق حاصل کر سکیں۔

''ہندوستان چھوڑ دو'' والی تحریک سے کچھ دنوں قبل کا واقعہ ہے جبکہ جاپانی فوجیں ہندوستان کا دروازہ کھٹکھٹا رہی تھیں اور یہ اندیشہ ہو رہا تھا کہ ان کی یلغار سے ہندوستان شاید ہی محفوظ رہ سکے۔ کانگریس ورکنگ کمیٹی کے ارکان مع صدر کانگریس مولانا ابوالکلام جیل میں تھے۔ ایسے وقت گاندھی جی نے ایک اخباری بیان میں یہ خیال ظاہر کیا کہ اگر جاپانیوں نے ہندوستان پر حملہ کیا تو ان کا مقابلہ بھی کانگریس عدم تشدد کے ساتھ کرے گی۔

اس وقت مولانا آزاد نینی سنٹرل جیل الہ آباد میں ایک مختصر سے یارڈ میں تھے جس میں صرف چار کوٹھریاں اور ایک ورانڈا تھا۔ ایک کوٹھری میں مولانا آزاد اور بقیہ تین میں ڈاکٹر کاٹجو کیشو دیو مالویہ اور راقم الحروف رکھے گئے تھے۔ جب گاندھی جی کا مذکورہ بالا انٹرویو اخبارات میں آیا تو مولانا آزاد کا اضطراب قابلِ دید تھا۔ وہ ہم سے بار بار کہتے تھے۔ ''میرے بھائی! یہ تو کانگریس کی پوزیشن ہے ہی نہیں۔ یہ گاندھی جی نے کیسے کہہ دیا۔'' پھر فرماتے تھے کہ ''کانگریس نے تو جاپانیوں کے مقابلہ کے لیے عدم تشدد کا کوئی فیصلہ نہیں کیا۔'' مجھے مولانا کے وہ سب فقرے یاد نہیں جو رہ رہ کر زبان پر لاتے تھے۔ مگر مطلب یہ تھا کہ کانگریس کے لیے عدم تشدد کوئی مذہبی عقیدہ نہیں ہے بلکہ صرف ایک پالیسی ہے جو اس نے برطانیہ کے اقتدار سے آزاد ہونے کے لیے اختیار کر رکھی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جاپانیوں کے مقابلہ میں بھی عدم تشدد کا حربہ مؤثر سمجھا جائے۔ اتفاق سے میری اور مولانا کی کوٹھریوں کے درمیان ایک مستقل دروازہ کھلا تھا جس کے باعث ہر وقت ایک دوسرے کی حالت آنکھوں کے سامنے رہتی تھی۔ جب مولانا ورانڈے میں غم و غصہ کا اظہار کرنے کے بعد اپنی کوٹھری میں داخل ہوئے تو میں اپنی کوٹھری سے ان کے اضطراب کا دلچسپ

نظارہ کر سکتا تھا۔ وہ کوٹھری میں نہایت بے قرار تھے اور بار بار یہ ہی کہتے" کہ گاندھی جی نے یہ بالکل غلط بات کہہ دی۔" ایک بار اپنی کوٹھری میں مجھے مخاطب کر کے بولے۔" گاندھی جی کی بھی عجب حالت ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ ہماری مشکلات کا باعث ہو جاتے ہیں اور پھر وہی ہماری مشکلات کا حل بھی ہوتے ہیں۔"

اس کے بعد مولانا کی سیاسی زندگی کا ایک اور پہلو نظر آیا۔ اُنھوں نے یہ کوشش کی کہ ایک تحریر جیل سے باہر بھجوائیں جو صرف خلاف قانون طریقوں سے جا سکتی تھی۔ اسی زمانہ میں دو کانگریسی کارکن، ایک وکیل اور ایک اسکول ٹیچر اس لیے سزا پا چکے تھے کہ اُنھوں نے جیل میں سیاسی لیڈروں کو خفیہ خطوط پہنچانے کی کوشش کی تھی اور مشہور یہ تھا کہ یہ لیڈر بھی مولانا آزاد ہی تھے۔ یہ مسئلہ اُس زمانے کے کانگریسی کارکنوں میں مختلف فیہ تھا کہ جیل میں جانے کے بعد جیل کے قانون اور ڈسپلن کی پابندی کی جائے یا نہیں۔ مولانا آزاد اُس گروپ میں تھے جن کے نزدیک خفیہ خطوط کی آمد و رفت اگر وہ انقلاب کے لیے ہو تو جائز ہے۔ چنانچہ جب میں رہا ہونے لگا تو مجھے بھی ایک خط خفیہ طریقہ سے باہر لے جانے کا حکم ہوا تھا۔ مگر پھر مولانا کو اور کوئی آسان ذریعہ مل گیا اور میں اس خطرناک خدمت سے محروم رہا۔

بہر کیف جب مولانا اس فکر میں تھے کہ گاندھی جی تک اپنا پیغام پہنچائیں اور ان کی غلطی پر تنبیہ کریں کہ خبر ملی کہ گاندھی جی الٰہ آباد تشریف لا رہے ہیں جہاں کملا میموریل اسپتال کا افتتاح فرمائیں گے نیز مولانا سے ملاقات کے لیے جیل میں بھی آئیں گے۔

گاندھی جی اور مولانا کی یہ ملاقات جیل سپرنٹنڈنٹ کے آفس میں ہوئی تھی جہاں ہم میں سے کوئی موجود نہ تھا۔ مگر گاندھی جی نے ملاقات کے بعد فوراً ہی ایک انٹرویو اخبارات کو دیا جس میں بتایا کہ پہلے انٹرویو میں جاپانیوں کے مقابلہ میں عدم تشدد کا حربہ استعمال کرنے کا جو خیال میں نے ظاہر کیا تھا وہ میرا ذاتی عقیدہ تھا کانگریس کا فیصلہ نہیں تھا۔ کانگریس ورکنگ کمیٹی کو اپنے فیصلہ کا اختیار ہے اور وہ کچھ بھی ہو سکتا ہے۔ جب دوسرے روز گاندھی جی کا یہ بیان میں نے پڑھا تو مولانا سے دریافت کیا کہ کیا آپ نے گاندھی جی سے یہ نیا بیان دلایا ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ ہاں میں نے ان کو توجہ دلائی تھی۔

اس واقعہ سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ مسٹر جناح کا یہ الزام کتنا غلط تھا کہ مولانا آزاد کانگریس کے یا ہندوؤں کے ''شو بوائے'' ہیں۔ ایک طرف تو گاندھی جی کی انصاف پسندی پر روشنی پڑتی ہے دوسری طرف ثابت ہوتا ہے کہ مولانا آزاد کو کانگریس میں خاص اقتدار حاصل تھا اور وہ کانگریس کے منصب، وقار اور روایات کے زبردست محافظ تھے۔

نئی جیل کی زندگی میں مولانا نے چند لکچر بھی ہماری درخواست پر دیے تھے۔ دوسرے بارڈوں سے بھی سیاسی قیدی ان میں شریک ہونے کے لیے آجاتے تھے۔ بعض رفیقوں کے مشورہ پر میں نے ان لکچروں کی بنیاد پر ایک طویل مقالہ بھی لکھا تھا جس پر خود مولانا نے جگہ جگہ ترمیم و اضافہ کیا تھا۔ ایک جگہ میں نے 'اسلامی کلچر' کا جملہ استعمال کیا۔ بین السطور میں مولانا نے اپنے قلم سے لکھ دیا۔ ''بشرطیکہ اسلام جیسے عالمگیر مذہب کا کوئی کلچر ہو۔'' اس پر میں نے جب مولانا سے گفتگو کی تو یہ پایا کہ ان کی رائے میں اسلام کا کوئی مخصوص کلچر نہیں ہے۔ مختلف ممالک کے لوگوں کے مختلف کلچر ہوتے ہیں اور مختلف زمانوں میں کلچر بدلتے رہتے ہیں مگر ان مختلف ممالک کے لوگوں اور مختلف زمانوں کے لیے اسلام ایک ہی رہتا ہے۔ لہٰذا اسلام کا کوئی مخصوص کلچر نہیں ہوسکتا۔ وہ یہ بھی فرماتے تھے کہ کلچر ایسا نعرہ ہے جس کی کوئی تعریف نہیں کی جاسکتی اور مختلف ملکوں میں مختلف مفکرین نے اس کا استعمال مختلف معنی میں کیا ہے۔

نئی جیل میں یہ عجب بات میں نے پائی کہ مولانا صبح سے شام تک صرف انگریزی کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے۔ صرف صبح کے چار بجے 'ترجمان القرآن'' کا فائل لے کر بیٹھتے اور اس کے بعض مسائل پر غور کرتے تھے۔ اس کے بعد ان کے مطالعہ میں والٹیر، روسو، نطشے، گوئٹے اور متعدد سیاسی لیڈروں کے سوانح حیات رہتے تھے۔ بعض کتابیں ایسی تھیں جن سے صرف بی۔اے، ایم۔اے کی قابلیت والے آدمی فائدہ اُٹھاسکتے تھے۔ مجھے شک ہوا کہ مولانا کی انگریزی کی قابلیت اتنی ہے کہ ایسی ادق کتابیں سمجھ سکیں۔ اپنا شک رفع کرنے کے لیے ان کتابوں میں سے بعض کے مسائل پر میں نے مولانا سے سوالات کیے۔ مولانا نے جو جواب دیے ان سے معلوم ہوا کہ نہ صرف اُنھوں نے وہ کتابیں پڑھی اور سمجھی ہیں بلکہ ان مسائل سے متعلق دوسری بھی بہت سی انگریزی کتابوں کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ فہم مضامین کے اعتبار سے ان کی قابلیت ایم اے۔

سے زیادہ تھی لیکن انگریزی میں گفتگو بالکل نہیں کر سکتے تھے۔ ایک بار جیل میں انگریز حاکم (غالباً ڈپٹی کمشنر تھا) آ گیا تھا۔ وہ مولانا سے انگریزی میں بات کرتا تھا تو مولانا سمجھ تو لیتے تھے مگر جواب اُردو میں ہی دیتے تھے۔ بعد میں مولانا نے انگریزی بولنے کی بھی کچھ مہارت پیدا کی تھی مگر نہ اس قدر کہ بے تکان بات چیت کر سکیں۔ میرا خیال ہے کہ مولانا کو انگریزی بولنے میں صرف اس لیے تکلف تھا کہ تحریر و تقریر میں جو بلند معیار ان کے پیش نظر رہتا تھا اُسے گفتگو میں قائم نہیں رکھ سکتے تھے۔ اسی لیے مولانا نے شاعری ترک کر دی تھی وہ فی البدیہہ شعر کہتے تھے جو نہایت اچھے بھی ہوتے تھے لیکن مولانا کے اعلیٰ معیار پر پورے نہیں اُترتے تھے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو اعلیٰ معیار اُنھوں نے قائم کیا تھا اس کے مطابق وہ شعر نہیں کہہ سکتے تھے لیکن ایسے شعر کہنے کے لیے جتنی فرصت درکار تھی وہ انھیں کبھی حاصل نہیں ہوئی۔ مجبوراً اُنھوں نے شعر گوئی کا شوق ترک کر دیا۔

شعر و شاعری کا ذکر آ گیا تو ایک واقعہ اور بھی لکھ دوں۔ مولانا کی آنکھیں آشوب کر آئیں جس کے باعث ان کا مطالعہ بند ہو گیا۔ معمول یہ تھا کہ میں اور وہ چار بجے صبح اُٹھتے۔ مولانا اپنے ہاتھ سے چائے تیار کرتے اور پینے کے لیے مجھے ضرور بلاتے۔ دو دو کپ پی کر ہم الگ ہو جاتے اور اپنا اپنا مطالعہ شروع کر دیتے۔ لیکن جب آنکھیں دُکھنے لگیں تو کبھی تو صبح تک باتوں میں گزر جاتی اور کبھی میں اپنی کوٹھری میں چلا آتا اور مولانا تنہا کچھ سوچتے یا اشعار پڑھتے رہتے۔ ایک روز چائے کے بعد جب میں اپنی کوٹھری میں آ کر مطالعہ میں مشغول ہوا تو کیا دیکھتا ہوں کہ مولانا اپنی کوٹھری میں چہل قدمی کرتے جاتے ہیں، سگریٹ کے دھوئیں چھوڑتے جاتے ہیں اور میر کی غزل کا یہ شعر ہلکی آواز سے مزے لے لے کر گاتے جاتے ہیں۔

عہدِ جوانی رو رو کاٹا پیری میں لیں آنکھیں موند
یعنی رات بہت تھے جاگے صبح ہوئی آرام کیا

اُوپر بتا چکا ہوں کہ دونوں کوٹھریوں کی پوزیشن ایسی تھی کہ درمیان میں مستقل در کھلا ہوا تھا اور مولانا کی ایکٹنگ کے لیے میں تماشائی تھا۔ مولانا کو جو ترنگ میں میر کی غزل پڑھتے دیکھا تو سوچا شاید مجھے دیکھ کر مولانا آزادی سے اپنے جذبات کا مظاہرہ نہ کر سکیں۔ لہٰذا میں پلنگ پر لیٹ گیا گویا کہ سو رہا ہوں۔ مگر تقریباً ایک گھنٹہ تک نیم باز آنکھوں سے یہ تماشا دیکھتا رہا کہ مولانا لہرا لہرا کر غزل کے

اشعار پڑھتے تھے اور جب مذکورہ بالا شعر پر آتے تو خوب اس کی رٹ لگاتے اور وجد میں آجاتے۔ مقطع کو بھی بار بار دُہراتے۔

میر کے دین و مذہب کو کیا پوچھو ہو تم اُن نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

مولانا کی آنکھیں کیا دُکھنے آئیں کہ میرا نصیب جاگ اُٹھا۔ کیونکہ صبح کا مطالعہ تو بند ہوگیا تھا مگر چائے کا دَور ضرور اپنے وقت پر چلتا تھا۔ اس کے بعد اکثر مولانا کی گُل افشانیاں صبح تک جاری رہتی تھیں۔ اگرچہ اردو زبان میں گُل افشانی کا محاورہ کبھی بُرے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے مگر میں اصلی لغوی معنی میں استعمال کر رہا ہوں۔ بلا مبالغہ پھول جھڑتے تھے۔ کاش کہ اللہ تعالیٰ مجھے وسعتِ داماں بھی بخشتا۔ خیر! جتنا بھی مل گیا اس کے لیے شکر ادا نہیں کر سکتا۔ اگر اس گفتگوئے صبح گاہی کے مختلف پہلو لکھنے لگوں تو سو ڈیڑھ سو صفحات لکھنے کے بعد بھی یہ ہی کہتا رہوں گا۔ ع

کچھ اور چاہیے وسعت مرے بیاں کے لیے

جیل کی زندگی میں مولانا کے تبصرے، لطیفے اور پند و نصائح سننے کے متعدد مواقع ملتے تھے۔ دو وقت کھانے کی میز پر، ایک وقت ناشتہ کے ساتھ اور ایک بار شام کو پانچ بجے کی چائے پر، علاوہ بریں جب اخبارات پڑھ چکتے تھے تو اُس روز کی خبروں پر بھی رائے زنی ہوتی تھی۔ پھر شام کو ہم لوگ بیڈمنٹن کھیلتے اور مولانا کتاب لے کر ورانڈے میں بیٹھتے اور کھلاڑیوں کو داد دیتے۔ کبھی شطرنج جم جاتی تھی۔ دو ایک شاطر دوسرے یارڈوں سے بھی آجاتے تھے۔ مگر عموماً میں ایک طرف ہوتا اور سب مل کر مجھے مات دینے کی کوشش کرتے۔ میرے مقابلہ پر ڈاکٹر کالجو یا کرشن کانت مالویہ بیٹھتے تھے مگر چالیں بتانے میں مولانا بھی شریک ہوتے تھے۔ میں سب کو مات دیا کرتا تھا۔ لیکن ایک روز مجھ سے ایسی غلطی چال میں ہوگئی کہ ڈاکٹر کالجو نے مات کر دیا۔ بس پھر کیا تھا مولانا نے بساط اُلٹ دی اور فرمایا کہ بس اب حافظ جی کو مات ہوگیا اب نہیں کھیلتے اور دوسرے یارڈوں میں بھی شاطروں کو خبر بھجوا دی کہ "حافظ جی کو مات ہوگیا۔" جیل میں تاش بھی ہوتا تھا مگر مولانا اس میں کبھی دل چسپی نہیں لیتے تھے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی اس زندگی کا نقشہ پیش کرتے ہوئے چند الفاظ اس بارک کے

متعلق لکھ دینا ضروری ہیں جس میں مولانا کو قید کیا گیا تھا اور جہاں حسنِ اتفاق سے مجھے مولانا کی دن رات کی معیت نصیب ہوگئی تھی۔ نینی سنٹرل جیل الہ آباد کے مضافات میں بہت وسیع جیل ہے۔ اس کے اندرونی وسیع رقبہ کے ایک گوشہ میں چار کوٹھریوں کے گرد احاطہ کی دیوار بنا کر وہ بارک بنائی ہے جس میں مولانا آزاد کو رکھا گیا تھا۔ اسے جیل کے قیدی ''کتا بارک'' کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس میں ان قیدیوں کو رکھا جاتا تھا جن کو پیٹنے کا پروگرام ہوتا تھا۔ ان کوٹھریوں میں بند کر کے جب ان پر مار پڑتی تھی تو یہ کتنا بھی چیخنے اور چاہے کتوں کی طرح چلاتے مگر دوسری بارکوں تک آواز نہ پہنچتی تھی۔ اس لیے بارک کا نام ''کتا بارک'' پڑ گیا تھا۔ جب پنڈت جواہر لعل نہرو کے والد پنڈت موتی لعل نہرو کو گرفتار کیا گیا تو یہ ہی چار کوٹھریاں رہنے کو دی گئیں تاکہ وہ عام قیدیوں سے بالکل الگ رہ سکیں اور ان پر سیاسی اثرات نہ پڑنے پائیں۔ پنڈت موتی لعل نہرو کے لیے انگریزی حکومت نے ایک ورانڈا اور بنوا دیا۔ میں جب پہنچا ہوں تو اس میں تین سیاسی قیدی تھے۔ ایک مسٹر کیشو دیو مالویہ دوسرے بال کرشن شرما نوین اور تیسرے مسٹر پالیوال یہ تینوں اتر پردیش کے مشہور سیاسی لیڈر رہتے۔ میں اگرچہ بمبئی کا تھا مگر الہ آباد میں ایک تقریر کی تھی جس کے جرم میں وارنٹ بھیج کر حکومت نے بمبئی سے گرفتار کرالیا تھا۔ اس کے بعد کوئی نہ کوئی رہا ہوتا گیا اور ڈاکٹر کاٹجو، آر۔ ایس پنڈت (وجے لکشمی کے سورگباشی شوہر) مولانا آزاد اور ڈاکٹر حسین ظہیر باری باری آتے گئے۔ مولانا کو پہلے تو ایک ہی کوٹھری ملی تھی لیکن بعد میں ہم لوگوں نے مولانا کی تکلیف کا خیال کر کے اُن کو دو کوٹھریاں دے دیں اور دو آدمی ایک میں ہو گئے۔ مولانا ایک کوٹھری بطور غسل خانہ استعمال کرنے لگے۔ ان کوٹھریوں کے رقبہ کا اندازہ یوں کیجیے کہ جس کوٹھی میں مولانا کا انتقال ہوا اس کے ڈرائنگ روم میں نینی جیل والی چھ کوٹھریاں بن سکتی تھیں۔ اسی احاطہ کے اندر بیڈمنٹن کا کورٹ تھا۔ ہم سب اے کلاس قیدی تھے اس لیے جو کھانا جیل سے ملتا تھا اس میں اپنے خرچ پر اضافہ بھی کر سکتے تھے۔ کبھی کبھی پنڈت نہرو کے گھر سے (غالباً وجے لکشمی پنڈت کی طرف سے) کوئی کھانے کی چیز آ جاتی تھی۔ مگر زیادہ تر وہیں کھانا تیار ہوتا تھا۔ احمد نگر کی اسیری کے دوران نیز اپنی کوٹھی پر مولانا معمولی چائے کی بجائے یاسمین سے شوق کرتے تھے مگر نینی سنٹرل جیل میں لپٹن یا بروک بانڈ ہی استعمال ہوتی تھی۔ کبھی اتفاق سے صبح چار بجے کی چائے کے وقت اگر رات کا

دودھ خراب ہو گیا یا بلی پی گئی تو پھر مولانا بغیر دودھ کی چائے کا سیٹ نکالتے تھے۔

بمبئی میں آغا حشر کشمیری مشہور ڈرامانسٹ سے جو مولانا کے ساتھ تھے منجملہ اور حالات کے مولانا آزاد کے اشعار بھی سنے تھے۔ ان میں سے دو ایک شعر مجھے یاد تھے۔ نجی نشست میں میں نے مولانا سے دریافت کیا کہ آیا یہ اشعار اُن کے ہی ہیں اور آغا حشر کی سند پیش کی۔ مولانا یہ کہتے ہوئے اپنی کوٹھری میں چلے گئے کہ ''عہد جاہلیت کی باتوں سے کیا فائدہ؟'' ان میں سے دو شعر یہ ہیں۔

وعدۂ وصل بھی اک طرز تماشہ کی ہے بات میں تو بھولوں نہ کبھی ان کو کبھی یاد نہ ہو

آزاد بے خودی کے نشیب و فراز دیکھ پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی

مولانا کبھی کبھی بمبئی میں بھی رہے ہیں مگر ان کی سرگرمیاں زیادہ تر کلکتہ ہی میں محدود رہیں۔ بمبئی میں بریل روڈ پر ان کے والد کے نام سے ابھی تک مسجد خیرالدین موجود ہے۔ ایک بار تحریکِ خلافت کے زمانہ میں منبر پر کھڑے ہو کر میں نے سیاسی تقریر کی تو مجھے سیٹھ عبدالرحمٰن قیت والا مرحوم نے بتایا کہ اسی منبر پر مولانا آزاد کے والد اپنا خطبہ اس مصرعہ سے شروع کیا کرتے تھے۔

ع سب کا خدا خدا ہے میرا خدا محمدؐ

اس مصرعہ میں مذہبی عقائد کا جو تصور رہے اس کے خلاف مولانا آزاد نے جس طرح بغاوت کی اس کا نقشہ مولانا ملیح آبادی کی کتاب ''آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی'' میں نہایت دل چسپ پیش کیا گیا ہے۔ یہاں صرف اتنا اشارہ کافی ہے کہ باپ اور بیٹے کے عقائد میں یہ بُعد المشرقین بہت ہی دل چسپ ہے۔ لیکن اس سے یہ مطلب نہ سمجھنا چاہیے کہ مولانا آزاد بالکل وہابی ہو گئے تھے۔ ان کی وسیع الخیالی کا تجربہ مجھے کئی اہم مواقع پر ہوا۔ 1922 میں جب میں روزنامہ ''خلافت'' کا ایڈیٹر تھا تو میں نے اس میں تصاویر کی اشاعت شروع کی۔ اس پر مولویوں نے بہت مخالفت کی کیونکہ اُن کے نزدیک فوٹو کی اشاعت حرام تھی۔ مولانا یہ سلسلہ ''الہلال'' میں شروع کر چکے تھے۔ میں نے ان سے اخلاقی امداد طلب کی۔ مولانا نے کوئی اعلان تو نہیں دیا مگر پرائیویٹ طریقہ سے بعض سر کردہ مخالفین کو سمجھا دیا اور مجھے چند ایسے مشورے دیے جو تیر بہ ہدف ثابت ہوئے۔ مثلاً یہ

کہ مظالم ہوتا اور قائد ملت ترکی کے فوٹو شائع کرو جب لوگ عادی ہو جائیں تو آگے قدم بڑھاتا۔
اس طرح روزنامہ ''خلافت'' میں فوٹو چھپنے کا رواج ہو گیا۔

دوسرا واقعہ ان کی وسعت نظری کا یہ ہے کہ جب کمال اتاترک نے خلیفہ کو جلاوطن کر کے جمہوریت قائم کی تو مولانا نے اس خیال کی تائید کی کہ ایک جمہوری کونسل بھی خلیفہ کی قائم مقام ہو سکتی ہے۔ خلیفہ کی جلاوطنی پر اُن کے اور علی برادران کے درمیان نہایت ناخوش گوار مناقشہ بھی ہوا مگر مولانا نے ایک سلسلۂ مضامین میں کمال اتاترک کے طریق کار کی حمایت کی۔

مسلمانوں میں جس قسم کا پردہ رائج ہے مولانا اسے غلط سمجھتے تھے۔ جیل میں اس مسئلہ پر کافی گفتگو ہو چکی تھی لیکن جیل سے باہر بھی ایک بار جب میرے دوست خلیل شرف الدین مع اپنی ہمشیرہ کے مولانا کی ملاقات کو گئے تو ان کی ہمشیرہ کا صرف چہرہ اور ہاتھ کھلے تھے۔ مولانا نے فرمایا اسلام کا منشا اسی قسم کا پردہ ہے۔

مولانا کا تعلق اسلام کے کسی فرقہ سے نہیں تھا۔ وہ اجتہاد کا درجہ رکھتے تھے اور ہر مسئلہ پر اسلام کی تعلیمات کی روح و منشا کی روشنی میں نظر ڈالتے تھے۔ حال میں کتاب ''آزادی کی کہانی'' کے بعض ابواب سے شیعہ فرقہ کو یہ غلط فہمی ہو رہی ہے کہ مولانا ان کے خلاف تھے لیکن نئی جیل میں ایک واقعہ پیش آیا جو اس غلط فہمی کو دُور کر سکتا ہے۔ جب ہم جیل میں تھے تو لکھنؤ میں مدح صحابہ کا قضیہ چل رہا تھا۔ میرے اخبار روزنامہ ''ہلال'' میں ایک مقالہ مدح صحابہ کی تائید میں شائع ہوا تھا۔ یہ پرچہ جب جیل میں آیا تو ڈاکٹر کاٹجو نے اس مقالہ میں دل چسپی لی کیونکہ جب وہ یوپی میں وزیر قانون تھے تو انھوں نے مدح صحابہ کے حق میں رائے دی تھی۔ ڈاکٹر کاٹجو کو یہ موقع اس وقت ملا تھا جب کانگریس نے صوبائی خودمختاری کے دور میں وزارتیں بنائی تھیں۔ مولانا آزاد مدح صحابہ کی تحریک کے خلاف تھے اور اس بارے میں جمعیۃ العلما اور مجلس احرار دونوں سے ان کو اختلاف تھا۔ ڈاکٹر کاٹجو نے روزنامہ ''ہلال'' کا وہ پرچہ مولانا کو دکھایا۔ مولانا مجھ پر خفا ہوئے کہ تمھارے اخبار میں ایسے مقالات کیوں چھپتے ہیں۔ ڈاکٹر حسین ظہیر بھی اس وقت جیل میں تھے۔ میں نے یہ کہہ کر معذرت کر لی کہ میں تو بمبئی سے اتنی دُور آپ کے پاس ہوں مجھ پر ''ہلال'' کے مقالات کی کوئی ذمہ داری نہیں ہو سکتی۔ بہرکیف مولانا نے مجھ سے ایک خط بمبئی لکھوا دیا جس میں ادارۂ

''ہلال'' کو ایسے مقالات شائع کرنے کی ممانعت کر دی گئی تھی۔

اس واقعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مولانا کے سامنے کسی وقت بھی کسی خاص فرقہ کی مخالفت یا موافقت کا سوال نہیں تھا۔ وہ ہر معاملہ پر اس کے حسن و قبح کے لحاظ سے نظر ڈالتے اور ایک نتیجہ پر پہنچ کر بلا خوف لومہ ولائم اس پر قائم رہتے تھے۔

میرے نزدیک مولانا آزاد کی شمولیتِ کانگریس سے پہلے کا سب سے اہم واقعہ 1912 میں پیش آیا جبکہ وہ یونیورسٹی فاؤنڈیشن کمیٹی کے جلسہ منعقدہ لکھنؤ میں مولانا محمد علی کے خلاف کھڑے ہو گئے۔ ذاتی تجربات کی بنا پر کہتا ہوں کہ اس اختلاف کے نتائج کا اثر مولانا کی تمام زندگی پر پڑا۔ ''الہلال'' میں اس اختلاف پر مولانا نے نہایت رنگین سلسلۂ مضامین ''حدیث الغاشیہ'' کے عنوان سے لکھا۔ جواب میں علی برادران نے مولانا کے مقابلہ میں محاذ قائم کیا۔ بدقسمتی سے چار برس روزنامہ ''خلافت'' کا ایڈیٹر رہنے کے باعث میرا دامن مولانا شوکت علی صاحب کے ساتھ وابستہ ہو گیا تھا۔ عقائد مولانا آزاد سے ملتے تھے مگر زندگی مخالف کیمپ میں گزر رہی تھی۔ میں نے یہ پایا کہ گو مولانا آزاد نے محض قابلیت کے زور سے ہندوستان کے سیاسی حلقوں میں اپنا ایک بلند مقام بنا لیا مگر بڑی حد تک ان کو عام پلیٹ فارم چھوڑ دینا پڑا۔ بہت لوگوں کو یہ شکایت رہی کہ ہندوستان کے اعلیٰ ترین خطیب ہوتے ہوئے بھی مولانا بہت کم عوامی پلیٹ فارم پر آ کر تقریر کرتے ہیں۔ لیکن اصلی سبب یہ تھا کہ پلیٹ فارم پر علی برادران کا قبضہ تھا جو مولانا کو پلیٹ فارم سے الگ رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔

مولانا نے بھی اس کا احساس کیا اور اسی احساس کا نتیجہ تھا کہ مولانا نے 'پنجاب پارٹی' بنائی۔ دراصل مجلس احرار کی تنظیم میں بھی مولانا آزاد کا اشارہ شامل تھا۔ مگر مجلس احرار بہت جلد ایسی راہوں پر پڑ گئی جو مولانا کو پسند نہیں تھیں۔ نینی جیل میں پنجاب کے بعض لیڈر مولانا سے ملنے آئے اور اُس جیل انٹرویو کے بعد انھوں نے مجلس احرار سے علاحدگی کا اعلان کیا۔ مثلاً جناب داؤد غزنوی صاحب نے ہمیشہ کے لیے مجلس احرار کو نینی جیل کی انٹرویو کے بعد چھوڑا ہے۔ پلان یہ تھا کہ مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری، محمد داؤد غزنوی، مولانا حبیب الرحمٰن لدھیانوی اور دیگر بعض اکابر اجتماعی طور پر مجلسِ احرار سے الگ ہو کر صرف کانگریس میں شریک رہیں مگر پلان پوری طرح

کامیاب نہیں ہوا۔

بہر کیف علی برادران اور اُن کے ساتھی علانیہ الزام لگاتے تھے کہ مولانا آزاد نے پنجابی ٹولی کو ہم سے بھڑا دیا ہے۔ مولانا عبد القادر قصوری مرحوم اس پنجابی ٹولی کے لیڈر قرار دیے جاتے تھے۔

علی برادران اور مولانا آزاد کی کشمکش کا اثر یہ ہوا کہ مولانا آزاد کی اُن تقریروں سے دُنیا محروم ہوگئی جو 'الہلال' والی اردو میں ہوتی تھیں اور جنھوں نے ان کو 'ابوالکلام' بنایا تھا۔ کانگریس کے مشترکہ پلیٹ فارم پر اُنھوں نے سادہ اردو بلکہ ہندوستانی میں اظہار خیالات شروع کر دیا جس میں مغز ضرور ہوتا تھا مگر وہ جادو کہاں جو سامعین کو دیوانہ بنا دیتا تھا۔

مولانا کی زندگی اور ان کی تحریروں پر ایک نظر ڈالنے سے مجھ پر یہ عقدہ بھی کھلا کہ کانگریس میں شامل ہونے سے تقریباً دس برس پہلے سے وہ کانگریس کے رجحانات کو پسند کرتے تھے۔ مثلاً 26 فروری 1913 کے 'الہلال' میں مسلمانوں کی نئی بیداری پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''مسلمانوں میں نئی حرکت کی تاریخ تقسیم بنگال کی منسوخی سے شروع ہوتی ہے۔ اس سے پہلے صرف خال خال اشخاص تھے جن کو کانگریسی، باغی، بے وفائے قوم، مفسد اور اسی طرح بعض بعض اصطلاحاتِ خاص سے یاد کیا جاتا تھا۔''

اس اقتباس میں غور کیجیے کہ ''کانگریسی'' کا استعمال کس پیرایہ میں کیا گیا۔ یہ 1913 کی تحریر ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کانگریس میں شرکت سے بہت پہلے ان کے رجحانات کانگریسی تھے۔

جیل میں مذہبی مسائل پر مولانا سے اکثر گفتگو ہو جاتی تھی مگر یہاں اس کا تذکرہ مناسب نہیں ہوگا۔ لیکن ایک ادبی مسئلہ کی طرف اشارہ کر دینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ گزشتہ عید کو جب میں ملاقات کے لیے گیا تو موقع پا کر ایک سوال کر بیٹھا جس کا جواب تو اُنھوں نے دیا مگر ادھورا کیونکہ دوسرے لوگ آ گئے۔ سوال اس بارے میں تھا کہ جناب غلام رسول مہر نے جو کتاب غالب پر لکھی ہے اس میں غالب کے گھر کو قمار خانہ اور غالب کا جواریوں سے نال وصول کرنا ثابت کرنے

کے لیے مولانا آزاد کی سند پیش کی ہے اور مولانا آزاد نے نواب لوہارو کی شہادت پر بھروسہ کر کے غلام رسول مہر کو اس بارے میں تحریر دی ہے۔ میں نے مولانا سے عرض کیا کہ نواب لوہارو کی شہادت قابلِ اعتبار نہیں بلکہ Tainted (مجروح) ہے کیونکہ غالب کی گرفتاری کے بعد خاندان لوہارو نے ایک مبینہ جواری کے ساتھ اپنے ہر تعلق سے بیزاری کا اعلان کر دیا تھا۔ حالانکہ خاندان لوہارو سے غالب کے تعلقات کا سب کو علم ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ اس اعلانِ بیزاری کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے اس خاندان کے ایک فرد نے مولانا کے سامنے غالب کے متعلق ایسا بیان دیا ہو۔

مولانا نے جواب کا آغاز اس طرح کیا تھا کہ غالب کا خرچ بہت تھا اور آمدنی کم تھی۔ اس لیے اُنھوں نے اپنے گھر شہر کے جواریوں کو جمع کرنا شروع کر دیا تھا تاکہ آمدنی کا سلسلہ قائم رہے۔ ایسے حالات میں خاندان لوہارو کے ایک ذمہ دار آدمی کی شہادت کافی ہے۔ خصوصاً جبکہ مجھے معلوم ہے کہ وہ مجھ سے جھوٹ نہ بولیں گے۔ ابھی مولانا سمجھا ہی رہے تھے کہ چند آدمی آ گئے اور تھوڑے انتظار کے بعد مجھے رخصت ہو جانا پڑا۔ مگر مولانا کے جواب سے مجھے ذرا بھی تشفی نہ ہوئی۔

میں نے مولانا کے سامنے ایک اور وقت مرزا ابوالفضل کی غیر مطبوعہ تصانیف کے مسودوں کے بارے میں بھی چند گزارشات پیش کی تھیں اور مولانا نے ضروری کارروائی کرنے کا وعدہ بھی فرمایا تھا۔ میں نے بمبئی کے متعلقہ حضرات مثلاً عبدالحکیم صاحب (مالک شرف الدین الکتبی وادارہ) کو یہ خوشخبری بھی پہنچا دی تھی۔ مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ اس اہم کام میں مولانا نے کیا اقدامات کیے۔

مولانا کی زندگی کے سب واقعات جو میرے تجربہ میں آئے ایک مقالہ میں نہیں سما سکتے۔ اس لیے یہاں بس کرتا ہوں۔

تو مپندار کہ ایں قصہ بخود می گویم گوش نزدیک لبم آر کہ آوازے ہست

امام الہند کی گھریلو زندگی میں

ایک میزبان کے مشاہدات

ارونا آصف علی

آیا وہ میرے لیے صرف لیڈروں کی انجمن کے ایک فرد تھے جنھیں کسی سیاسی تنظیم کا حقہ اپنے چھوٹے حلقہ کا کرتا دھرتا سمجھتا ہے۔ ان باتوں پر میں کچھ لکھنے کی جرأت نہیں کروں گی، بہر حال میں انھیں صرف ان عظیم ترین لوگوں میں سے ایک عظیم ترین شخص کی حیثیت ہی سے نہیں جانتی ہوں جنھوں نے جنگِ آزادی کی رہنمائی کی، بلکہ ایسے شخص کی حیثیت سے بھی جانتی ہوں جن کے قریب اپنے شوہر کے قریبی مضبوط تعلق کے سبب رہنے کا موقع ملا۔ بعض حالات میں ان کے احباب کو ایسے مواقع ملے، جیسے خود ان کے اپنے خاندان کے ارکان کو نہیں ملتے تھے۔

میرا خیال ہے کہ مولانا صاحب کے ساتھ میرے شوہر کا تعلق 1923 میں اس وقت شروع ہوا جب وہ انڈین نیشنل کانگریس کے خصوصی اجلاس کی صدارت کرنے آئے تھے۔ لیکن جس تعلق نے انھیں یکجا رکھا تھا اس کے بہت سارے پہلو تھے۔ ان میں سیاسی عقائد، مغل دور کی ثقافتی روایات، ادبی اور سماجی دونوں کی بہترین اقدار کے ساتھ غیر جذباتی تعلق کی یکسانیت اور اس بات کا کامل یقین کہ آزادی پسند اقدار اور اسلامی تعلیمات کی روح کے ساتھ کامل ہم آہنگی کی

حامل ہیں۔ شاید یہی سبب تھا کہ مولانا صاحب نے آصف صاحب کو دوست کی حیثیت سے مقبول کیا اور دہلی کے اکثر دوروں کے دوران اس وقت تک جب وہ مرکزی کابینہ میں شامل ہوئے ان کی میزبانی قبول کی، وہ ہم لوگوں کے ساتھ بے تکلفی محسوس کرتے تھے۔ اس لیے نہیں کہ ہم ان کو ایک خوش حال خاندان کا آرام فراہم کرتے تھے بلکہ جس نے انھیں راغب کیا شاید وہ کسی ایسے شخص کے ساتھ رہنے کا موقع تھا جس کے ساتھ وہ ذہن کو مہمیز دینے والی گفتگو کرسکیں جو ان کی واحد تفریح تھی اور جس کی وہ آرام سے زیادہ قدر کرتے تھے۔

عجب رویّہ:

ایک واقعہ جو میرے ذہن میں آتا ہے وہ ایسے رویّہ کی نشان دہی کرتا ہے جو ان کا حصہ تھا۔ اکثر 1930 سے 1941 کے دوران طویل برسوں میں کانگریس ورکنگ کمیٹی کو مئی اور جون کے مہینوں میں جلسے منعقد کرنے پر مجبور کیا گیا۔ مولانا صاحب پر دہلی کی شدید گرمی گراں تھی، انھیں دوسروں سے زیادہ تکلیف ہوئی اور ایک بار کوچہ چیلان میں اپنے گھر کی حابس فضا کی لازمی تکالیف سے محفوظ رکھنے کے لیے میں نے اپنے شوہر کو یہ مشورہ دیا کہ مولانا صاحب سے برلا ہاؤس میں قیام کرنے پر اصرار کیا جائے جہاں ان کے کچھ دوسرے ساتھی اکثر قیام کرتے تھے۔ آصف صاحب کو بالکل یقین نہیں تھا کہ ہم لوگوں کا یہ مشورہ دینا مناسب ہے لیکن آخرش وہ رضامند ہوگئے۔ برلا ہاؤس کو بھی اطلاع دی گئی کہ مولانا صاحب وہاں ٹھہریں گے۔

جہاں تک میرا تعلق ہے، مجھے یقین تھا کہ مولانا مرحوم اس مشورے کا خیر مقدم کریں گے اس لیے کہ ناقابل برداشت گرمی کا اثر ان کی صحت پر بھی ہوگا، خصوصاً اس لیے بھی کہ ہم لوگ ظاہری اسباب کے تحت اس کی شدت کو کم کرنے پر قادر نہیں تھے۔ لیکن میری غلطی تھی، مولانا صاحب نے اپنی خصوصی عادت کے تحت اس مشورے کو ٹھکرا دیا۔ جب وہ پہنچے تو ہماری کار میں داخل ہوئے اور میری پریشانی کے کیا کہنے کہ کوچہ چیلان کی طرف چلنے کو کہا۔ ہم لوگوں نے سپر ڈال دی لیکن میرا خیال ہے کہ میرے اس کہنے میں کوئی مبالغہ نہیں کہ اُس دن ذاتی قدروں کے مطلب نے میرے لیے ایک نئی خصوصیت حاصل کی۔

صاحب خانہ کی حیثیت:

مولانا ابوالکلام آزاد کے متعلق ایک محب وطن اسکالر اور مدبّر کی حیثیت سے بہت کچھ کہا اور لکھا جا چکا ہے اور بلا شبہ زیادہ کہا اور لکھا جائے گا لیکن مجھے شبہ ہے کہ شاید ہی ان کے دستوں اور ساتھیوں میں سے کوئی ایک صاحب خانہ کی حیثیت سے ان کے متعلق لکھ سکے گا یا کوئی خاندانی سوانح نگار ان کے بچپن، اوائل عمر اور جوانی کی بابت ہمیں واقف کرا سکے گا۔ اس لیے کہ غیر معمولی طور پر وہ اپنے متعلق خاموش تھے اور اس سے زیادہ اپنے خاندان کے متعلق، بہت کم لوگ جانتے ہیں کہ ان کے اپنے لوگوں کے متعلق ان کا کیا خیال تھا۔ لیکن تاخیر سے ان میں سے کچھ لوگوں کو جاننے کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ وہ ان تمام لوگوں کے مشفق اور دوراندیش نگراں تھے جن کا انحصار ان پر تھا۔ ان کا دل اُنھوں نے صرف اُس وقت توڑا، جب اُنھوں نے احمد نگر کے قلعہ میں اپنی نظربندی کے دوران پیرول قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ جبکہ ان کی اہلیہ بستر مرگ پر تھیں۔

اپنی ذاتی عادات کے تحت مولانا آزاد گھریلو نظم وضبط کا ایک کافی سخت قانون رکھتے تھے۔ ان چیزوں کے متعلق جن سے زندگی زندہ رہنے کے لائق بنتی ہے۔ ان کا طریقۂ کار کبھی تارک الدنیا شخص کا نہ تھا، لیکن ساتھ ہی وہ فضول خرچی اور نمائش سے متنفر تھے۔ اپنی جان پہچان کے ابتدائی ایام میں میں نے اخلاق کے تحت ان کے احتجاج کو رسمی سمجھا، تب میں نے دیکھا کہ مجھے فضول خرچی سے باز رکھنے میں اصرار کو ناکام دیکھ کر جہاں تک ان کا تعلق تھا اُنھوں نے باقی کو نظرانداز کر کے اپنا کھانا دو غذاؤں تک محدود کرنا شروع کر دیا۔

پھر قاعدے کے مطابق سادہ ہندوستانی طریق زندگی میں ہم لوگ کسی حد تک پابندی وقت کی قیمتوں سے ناآشنا ہیں، لیکن جب مولانا صاحب صبح میں ساڑھے چار بجے اپنی چائے اور گیارہ بجے کھانا طلب کرتے، ان کا مطلب یہ نہیں ہوتا تھا کہ یہ وقت چار بج کر بتیس منٹ، یا سوا گیارہ ہو جائے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک بار کسی جگہ کوئی غلطی ہو گئی اور کھانا معمول سے نصف گھنٹہ بعد لایا گیا تو مولانا صاحب کھانا کھائے بغیر چلے گئے۔ قدرتی طور پر یہی آخری موقع تھا کہ اس طرح کا تساہل ہوا، پہلے مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ پابندیٔ وقت بذات خود ان کے لیے ایک مقصد ہے۔ لیکن فوراً ہی بعد میں نے جان لیا کہ وہ اتنی سختی کے ساتھ اپنے وقت پر زور کیوں دیتے تھے۔ دن کی

ابتدائی ساعتیں ان کے لیے بڑی قیمتی ہوتی تھیں۔اس لیے کہ وہ انھیں مطالعہ اور تحریر میں گزارتے تھے اور اس لیے وہ باقی دن اس طور پر گزارنا چاہتے تھے کہ ہر صبح ان کا چاق و چوبند ہو کر اٹھنا ممکن ہو سکے۔ان کی عظمت کے حامل ایک سیاسی لیڈر کو تمام لوگوں سے تعلق رکھنا پڑتا ہے۔مولانا صاحب کو عظیم شخصیتوں کے ساتھ نبرد آزما ہونا پڑتا تھا لیکن وہ صرف ان لوگوں کی معیت میں کھلتے تھے جو کم و بیش اردو اور فارسی ادب، زمانہ وسطی اور جدید تاریخ و دینیات کے بیش بہا خزانوں سے واقف ہوتے تھے۔اس لیے انھیں بے تکلف کرنا کبھی بھی بہت آسان نہیں ہوتا تھا۔اکثر ان کے میزبان کا مفاد ہوتا تھا کہ وہ گھنٹوں ایک ساتھ بیٹھ کر گفتگو کرتے۔قدرتی طور پر وہ ایسے ذہنوں کے سامعین پسند کرتے جو اس گفتگو میں حصہ لینے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔جو وہ کہنا چاہتے تھے اور اگر کبھی ہم لوگ اس طرح کے چند لوگوں کو مدعو کرتے تو آصف صاحب کے کہنے کے مطابق مولانا صاحب کی گفتگو کی خوبی ان کے ہنر پر سبقت لے جاتی، جہاں تک میرا تعلق ہے ایک بہت ہی پریشان اور ناواقف مشاہد کی حیثیت سے دور بیٹھی میں صرف یہ سمجھ سکتی تھی کہ دوسرے جو حوالہ دیتے تھے ان میں سے ہر ایک کے لیے مجتمع لوگوں کے تفنن طبع کے لیے وہ کئی زیادہ حوالے پیش کر دیتے تھے۔

وہ طویل سیاحت کو پسند کرتے تھے۔خصوصاً دہلی کے قریب کے تاریخی مقامات کی سیاحت کو جانے بوجھے مقبروں کے علاوہ ہم لوگ ان کے گرد پھیلے ہوئے کھنڈرات میں گھومتے اور وہ ان کہانیوں کا تذکرہ کرتے جو ایک خاص پل، مسجد یا مکان کے متعلق مشہور ہوں اور ان کے ساتھ ان کی یادداشت اور ان کے مفصل مشاہدے کی صلاحیت پر حیرت کا اظہار کرتے۔

عہد آفریں شخصیت

ہمایوں کبیر

کوئی چالیس سال ہوئے جب مولانا ابوالکلام آزاد پہلی بار ہندوستان میں علم و ادب اور سیاست کے میدان میں داخل ہوئے تھے، لیکن آج تک ان کے ہم وطن جن میں ان کے مدّاح اور ناقد دونوں شامل ہیں، اس بات کا فیصلہ نہ کر سکے کہ مولانا آزاد ایک ادیب کی حیثیت سے زیادہ نمایاں تھے یا بہ حیثیت سیاست دان۔ مولانا آزاد ابھی عنفوانِ شباب کی منزل میں ہی تھے کہ انھوں نے ''الہلال'' اور ''البلاغ'' میں آتش نوا مضامین لکھ شمالی ہند کی ادبی دنیا میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا تھا۔ محض ادبی کاوشوں کے اعتبار سے بھی اردو زبان و ادب کی تاریخ میں یہ مضامین اپنی مثال آپ ہیں۔ خطابت، فصاحت و بلاغت، ذہانت و فطانت، تیکھے طرز اور اعلیٰ وارفع عینیت کا ایسا امتزاج مشکل سے ہی ملتا ہے۔ ''الہلال'' کے اداریوں میں مضمون نگاری کے جو نمونے پیش کیے گئے اُنھوں نے اردو نثر میں ایک نئے اسلوبِ نگارش کی بنیاد ڈالی۔

مگر اُس وقت نوجوانوں کے دماغ جس چیز سے متاثر ہوئے وہ مولانا آزاد کے مضامین کی صرف ادبی فوقیت یا شاعرانہ حُسن نہیں تھا۔ برطانوی اقتدار کے خلاف 1857 کی ہندوستان کی جدّ و جہد کے ناکام ہو جانے کے بعد سے ہندوستانی مسلمان مایوسی اور عدم اعتماد کی فضا میں زندگی بسر کر رہے تھے۔ سر سیّد احمد نے مسلمانوں کی گرتی ہوئی حالت سدھارنے کے لیے اس طریقے پر

کوشش کی کہ فاتحوں کی حمایت حاصل کی جائے اور مسلمانوں کو عملی سیاست سے دور رکھا جائے۔ سیاست سے گریز بالآخر سیاست کی مخالفت بن کر رہ گیا۔ ایسی منفی پالیسی بذات خود بُری پالیسی تھی۔ پھر اس وقت کے حالات کی وجہ سے یہ پالیسی ملک اور قوم کے لیے زبردست خطرے کا باعث ہوگئی۔ مسلمانوں کی سیاست سے الگ ہونے کی کوشش ہندوؤں کی بڑھتی ہوئی قومی بیداری کے مدِ مقابل تھی، جواب سیاست میں زیادہ سے زیادہ حصہ لینے لگے تھے۔ سرسید کی ہندوؤں سے دوستی اور قدر و منزلت کے باوجود ان کی سیاست نے بالآخر ایک پلٹا کھایا۔ ان کی پالیسی جو کہ سیاست کے خلاف تھی ان کے جانشینوں کے ہاتھ میں ہندوؤں کے خلاف آلۂ کار بن کر رہ گئی۔

جس وقت مولانا آزاد ہندوستانی سیاست کے میدان میں داخل ہوئے تو ہندوستانی مسلمانوں کی منظور شدہ پالیسی یہی تھی۔ اس وقت نیم سیاسی شعور رکھنے والے مسلمانوں کی بڑی اکثریت کے سامنے سرسیّد کی پالیسی کے علاوہ کوئی اور راستہ نہ تھا۔ یعنی برطانیہ سے تعاون اور ہندوؤں سے علاحدگی۔ جب مولانا آزاد نے واضح طور پر اس بات کی دعوت دی کہ قومی تحریک سے پورا پورا اتحاد اور تعاون کیا جائے اور برطانوی شہنشاہیت کی طاقتوں کی پُر زور مخالفت کی جائے تو پہلے پہل لوگوں کو بڑا دھکا لگا اور پھر سرگردہ مسلم سیاست دانوں کے بعض حلقے ناراض بھی ہوئے۔ اس وقت اہل الرائے مسلمانوں کی اکثریت کو مولانا آزاد کا موقف ایک سراسر سیاسی بدعت دکھائی پڑا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ''الہلال'' ہندوستانی مسلمانوں کے اُبھرتے ہوئے جذبے کے اظہار کا ذریعہ بن گیا۔

مولانا آزاد چالیس سال سے زیادہ عرصے تک قومیت، ترقی، آزادی اور جمہوریت کے تقاضوں کے حامی رہے۔ یہ بات بعض لوگوں کو کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے۔ مولانا آزاد مذہبی علما کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور ان کی پرورش اور تربیت ان کی خاندانی روایات کے مطابق ہوئی تھی۔ چونکہ مولانا آزاد مذہبیات کے زبردست عالم اور اسلامی حدیث وفقہ کے ماہر تھے۔ اس لیے بعض لوگ مصلح اور قوم پرست کی حیثیت سے ان کے رول کو کچھ غیر متوقع سمجھتے تھے۔ لیکن یہ کوئی عجیب وغریب بات نہ تھی۔ یہ بات انھیں لوگوں کے لیے تعجب خیز ہے جو اسلام کی روایات کو بھول گئے ہیں اور صرف انھیں عقائد پر نظر رکھتے ہیں جو اکثر انگریزوں نے ہندوستانی مسلمانوں

سے وابستہ کردیے ہیں۔ اسلام نے، جس میں جمہوریت، آزادی اور عقلیت پر زور دیا گیا ہے۔ جو اس سال مولانا آزاد کو اس وقت کی سیاسی غلامی، جاگیردارانہ طبقاتی درجہ بندی اور ذہنی ظلمت پسندی کے خلاف بغاوت پر اُبھارا۔ چنانچہ ملک وقوم کو سیاسی غلامی، جاگیرداری، خوشامد پسندی اور توہم پرستی سے نجات دلانے کے لیے کھڑے ہوگئے۔ یہ ہمہ گیر آزادی کا جذبہ ہی تھا جو مولانا آزاد کو عزلت نشینی کی خانقاہ سے نکال کر سیاست کے میدانِ کارزار میں لے آیا۔

لیکن سیاسی سرگرمیاں مولانا آزاد کی علمی حیثیت پر کبھی حاوی نہیں ہوسکیں۔ ایک عالم کا زندگی کی مستقل قدروں سے تعلق ہوتا ہے جبکہ سیاست داں عام طور سے وقتی باتوں پر توجہ کرتا ہے۔ مولانا آزاد ڈپلومیٹ یا سیاسی چال باز سے زیادہ ایک بڑے مدبّر تھے۔ ان میں دو خصوصیات تھیں جو ان کے تمام سیاسی اعمال کا طرۂ امتیاز ہیں۔ یعنی ان کی سنجیدگی اور مزاجی توازن اور ان کی سلجھی ہوئی قوتِ فیصلہ۔ اگرچہ وہ ایک شاعر کی طرح بے حد حساس واقع ہوئے تھے لیکن انھوں نے کبھی سیاسی فیصلوں میں اپنے جذبات کو حاوی نہیں ہونے دیا۔ کسی شخص کے بارے میں ان کی پسند یا ناپسند ان کے فیصلوں میں کبھی آڑے نہیں آئی۔ اُنھوں نے ہر معاملے کو واقعیت پسندی کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کی اور یہ بات ان کے دوست دشمن دونوں کے لیے تعجب خیز رہی ہے۔ اس مزاجی توازن و سنجیدگی کی وجہ سے ان کا مشاہدہ بہت صاف تھا۔ جب تک کوئی شخص معقولیت پسند رہتا ہے اور ہر بات کو دلائل کی روشنی میں پرکھتا ہے اس وقت تک اس سے غلطی سرزد نہیں ہوسکتی۔ سیاست میں اور دوسری جگہ بھی غلطیاں اسی وقت ہوتی ہیں جبکہ توازن پر تعصب غالب آجاتا ہے اور اس کی وجہ سے ہم زیرِ نظر معاملے کے مختلف پہلوؤں کو پرکھ نہیں پاتے۔ مولانا آزاد کی سنجیدگی اور سلجھی ہوئی قوتِ فیصلہ کی وجہ سے ان کے سیاسی فیصلوں کو ایک طرح کی غیر ذاتی حیثیت حاصل ہوگئی تھی جس سے دوست مرعوب تھے اور مخالف بدحواس۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کیوں تلخ ترین مباحثوں میں بھی ان کے منہ سے غصہ یا طیش میں کوئی لفظ نہیں نکلا اور انھوں نے کبھی کسی پر الزام دھرا یہاں تک کہ اُنھوں نے ان لوگوں کے خلاف بھی کسی غم و غصہ کا اظہار نہیں کیا جنھوں نے ان کی بے عزتی کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ مولانا ہر قسم کے طوفانی حوادث اور اختلافات کے درمیان ذرا نہیں گھبرائے۔ اس ضبط کی وجہ سے وہ ایک بے پناہ شخصیت کے مالک

ہو گئے تھے مولانا کی ہمت اور ارادے کی مضبوطی نے ان کے بدترین دشمنوں سے بھی خراج تحسین حاصل کیا۔

چونکہ مولانا آزاد کی شخصیت بہ یک وقت ایسی درخشاں بھی تھی اور تلم آمیز بھی تھی۔ ان کے بارے میں طرح طرح کی کہانیاں مشہور ہو جانا لازمی بات ہے۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے جامعہ ازہر میں تعلیم حاصل کی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی تعلیم زیادہ تر گھر پر ہوئی۔ مولانا اپنی تعلیم ختم کرنے کے بعد محض ایک سیاح کی حیثیت سے جامعہ ازہر گئے تھے۔ ایک دوسری کہانی یہ ہے کہ مولانا نے بچپن میں ہی ایک عالم کی حیثیت سے بے پناہ شہرت حاصل کر لی تھی۔ ایک مرتبہ اس زمانے کے ایک مشہور عالم سے کسی موضوع پر ان کی خط و کتابت ہوئی۔ پھر اُس عالم نے یہ خواہش ظاہر کی کہ بالمشافہ گفتگو کر کے بعض مسائل طے کر لیے جائیں۔ چنانچہ جب نوجوان مولانا اس بزرگ عالم کے پاس پہنچے تو انھوں نے ان کا خیر مقدم کیا اور تپاک سے پوچھا کہ آپ کے باپ کیوں تشریف نہیں لائے۔ آپ کو کیوں بھیج دیا؟ ایک اور کہانی یہ بھی مشہور ہے کہ کسی جگہ مولانا کو خصوصی مہمان کی حیثیت سے مدعو کیا گیا تھا۔ مگر جب مولانا وہاں پہنچے تو انھیں اندر جانے نہیں دیا گیا کیونکہ کسی کو یہ اعتبار ہی نہیں آسکتا تھا کہ یہ بے ریش لڑکا وہی مشہور عالم ہے جس کا سب لوگ انتظار کر رہے ہیں۔

قدرت اکثر مختلف لوگوں کو مختلف قسم کے انعامات سے نوازتی ہے۔ کسی کو جسمانی طاقت عطا ہو جاتی ہے تو کسی کو ذہنی قوت۔ قدرت بعض لوگوں کو دھن دولت دیتی ہے تو بعض کو شہرت و عظمت عطا کرتی ہے۔ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے کہ یہ سارے انعامات ایک ہی شخص کو ملیں۔ مولانا آزاد ان چند خوش قسمت انسانوں میں سے تھے جنھیں قدرت نے خاص طور پر وہ تمام چیزیں عطا کی تھیں جن کی ہر انسان آرزو کرتا ہے۔ لیکن ان کے یہاں کئی تضاد بھی پایا جاتا تھا جسے انسانی دماغ سمجھنے سے قاصر ہے۔ وہ یہ کہ ان تمام انعامات کے ساتھ انھیں حساس طبیعت بھی عطا ہوئی تھی اور ان کے دل میں انسان کے دکھ درد کے لیے ہمدردی بھی تھی۔ چنانچہ اپنی ذاتی کامیابیوں کے ہوتے ہوئے بھی وہ اپنے چاروں طرف اس قدر غلطیوں، فضولیات اور نفرت کو دیکھ کر بے چین رہتے تھے۔

مولانا آزاد جیسے شخص کے لیے روحانی طور پر ایک طرح کی تنہائی محسوس کرنا لازمی امر تھا۔ کوئی اُن کے قریب آیا اس نے محسوس کیا کہ مولانا روحانی طور پر تنہا ہیں۔ مولانا آزاد بڑے خلیق تھے اور ان کی شخصیت میں بے پناہ کشش تھی۔ پھر بھی ان کی دُنیا الگ تھلگ تھی جس میں بہت کم لوگوں کا گزر ہو سکتا تھا۔ وہ اپنے خیالات کی دُنیا میں رہتے تھے اور اپنی طبعِ خداداد کے بوتے پر دنیا کے دُکھ درد کو برداشت کرتے تھے۔ وہ انسانی دُکھ درد کو بہت زیادہ محسوس کرتے تھے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ ان میں قوتِ برداشت بھی تھی اور انسان کی بنیادی اچھائی پر انھیں پورا اعتماد تھا جس کی وجہ سے وہ ہر طرح کی تکالیف میں اپنے آپ کو سنبھالے رہے۔ بنیادی طور پر وہ عقلیت پسند تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ ہر معاملے میں بالآخر منشائے الٰہی چھپا ہوتا ہے۔ یہی ان کا ایمان تھا اور یہی اس نسل کے لوگوں کے لیے ان کی وصیت۔

آزاد: ایک باغ و بہار شخصیت

احمد سعید ملیح آبادی

امام الہند حضرت مولانا ابوالکلام آزاد کے بارے میں عام تصور یہ قائم کرلیا گیا ہے کہ وہ ایک انتہائی خشک مزاج، بد دماغ، کم آمیز اور کم گو شخص تھے۔ جن پر ہر وقت تبحر علم کی بے پناہ سنجیدگی اور تمکنت چھائی رہتی تھی۔ عام انسانوں سے الگ تھلگ اپنی بنائی ہوئی دنیا میں اونچی جگہ پر اکیلے بیٹھے تھے۔ ہنسنا بولنا نہیں جانتے تھے۔ مگر مولانا ایسے نہیں تھے۔

مولانا آزاد کو قدرت نے جہاں بے حساب ذہنی صلاحیتوں سے نوازا تھا اور اُن کا دماغ ایک عجائب خانہ تھا، جس میں علم و دانش کے گوہر نایاب اپنی اپنی جگہ سجے ہوئے تھے، وہیں قدرت نے انھیں ایک عجیب شخصیت کے سانچے میں ڈھالا تھا۔ بے شک مولانا لوگوں سے کم ملتے جلتے تھے۔ انھیں انسانوں کے ہجوم سے گھبراہٹ ہوتی تھی۔ خلوت و تنہائی اُن کی مجلس آرائی تھی۔ مولانا نے اپنے لیے عالی شان ایوان علم و عرفان تعمیر کیا تھا اس میں تنہا بیٹھنا اور تصنیف و تالیف سے شغل رکھنا انھیں پسند تھا۔ مجمع عام میں مولانا بہت لیے دیے، باوقار، سنجیدہ اور متین رہتے۔ اُن کے چہرے پر عبقریت کی دبیز نقاب بھی پڑی نظر آتی۔ اپنی تحریروں کی روانی اور تقریروں کی طوفان خیزی میں ایسے نظر آتے جیسے کسی دوسری دنیا کی پُر اسرار مخلوق ''گوہ ندا'' سے صدا دے رہی ہے۔ لیکن اس تمام سنجیدگی، متانت اور تمکنت کے پیچھے ایک ایسا باغ و بہار اور چنچل شخص چھپا ہوا تھا جس

کا دل ہر وقت ہنستا اور طبیعت مچلتی رہتی۔ مولانا کی ایک خوبی یہ بھی تھی کہ اپنی زندگی اور شخصیت کے جس پہلو کو کھولنا چاہتے بس اتنا ہی حصّہ سامنے آتا اور باقی عام نظروں سے پوشیدہ رہتا۔ انھیں اپنے اوپر اتنا قابو تھا کہ تعلقات میں روزِ اوّل جس کے ساتھ جو حد بندی کر لی، اُس حصار کو دوسرا کوئی توڑ کر مولانا کے قریب نہیں بڑھ سکتا تھا۔ مولانا اپنے بعض احباب سے بے تکلف بھی ہوتے تھے اور وہ یارانِ محفل مولانا کی شوخیٔ طبع سے لُطف اندوز ہوتے۔

مولانا آزاد اگر زاہدِ خشک اور روکھی سوکھی طبیعت کے ہوتے تو ان کی تحریروں اور تقریروں میں ادبِ عالیہ کی وہ دل آویزی اور چاشنی نہ ملتی۔ جس پر زمانہ آج سر دُھنتا ہے۔ رانچی کی چار سالہ نظر بندی میں ''تذکرہ'' اور قلعہ احمد نگر کی اسیری میں ''غبارِ خاطر'' جیسے ادبی شاہ کار تخلیق نہ ہوتے۔ نہ عہدِ شباب کا ''نالۂ گرم اور آہِ سرد'' سنائی دیتا۔ ''وائٹ جیسمین'' چینی چائے کی داستانِ رندانہ، چیتا خاں کا کردار، چڑیا چڑے کی کہانی، ڈاکٹر سید محمود کے کوّے اور دوسرے بہت سے ادبی شہ پاروں سے اردو ادب کا دامن خالی رہ جاتا۔

خوش رہو اور خوش رہنے دو:

مولانا لکھتے ہیں۔

> ''ہماری زندگی ایک آئینہ خانہ ہے۔ یہاں ہر چہرے کا عکس بہ یک وقت سینکڑوں چہروں پر پڑنے لگتا ہے۔ اگر ایک چہرے پر غبار آئے گا تو سینکڑوں چہرے غبار آلود ہو جائیں گے۔ ہم میں سے ہر فرد کی زندگی محض ایک انفرادی واقعہ نہیں ہے، وہ پورے مجموعے کا حادثہ ہے۔ دریا کی سطح پر ایک لہر تنہا اُٹھتی ہے، لیکن اسی ایک لہر سے بے شمار لہریں بنتی چلی جاتی ہیں۔ یہاں ہماری کوئی بات بھی صرف ہماری نہیں ہوتی، ہم جو کچھ اپنے لیے کرتے ہیں اُس میں بھی دوسروں کا حصّہ ہوتا ہے۔ ہماری کوئی خوشی بھی ہمیں خوش نہیں کر سکے گی۔ اگر ہمارے چاروں طرف غم ناک چہرے اکٹھے ہو جائیں۔ ہم خود خوش رہ کر اور دوسروں کو خوش دیکھ کر خوش ہونے

لگتے ہیں۔"

"عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایک آدمی جتنا زیادہ بجھا دل اور سوکھا چہرہ لے کر پھرے گا، اتنا ہی زیادہ مذہبی، فلسفی اور اخلاقی قسم کا ہوگا۔ مذہب اور روحانیت کی دنیا میں تو زہدِ خشک اور طبعِ خشک کی اتنی گرم بازاری ہوئی کہ اب زہد مزاجی اور حق آگاہی کے ساتھ کسی ہنستے ہوئے چہرے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ دین داری اور ثقالتِ طبع تقریباً مرادف لفظ بن گئے ہیں۔"

"آپ جانتے ہیں کہ اہلِ ذوق کی مجلسِ طرب، تنگ دلوں کے گوشۂ خاطر کی طرح تنگ نہیں ہوتی۔ اس کی وسعت میں بڑی سمائی ہوتی ہے لیکن اتنی سمائی ہونے پر بھی اگر کسی چیز کی وہاں گنجایش نہ نکل سکی وہ زاہدانِ خشک کے ضخیم گنبد نما عمامے تھے۔ ایک عمامہ بھی پہنچ جاتا ہے تو پوری مجلس تنگ ہوجاتی ہے۔"

"ایک فلسفی، ایک زاہد، ایک سادھو کا خشک چہرہ بنا کر ہم اس مرقع میں کھپ نہیں سکتے، جو نقاشِ فطرت کے موقلم نے یہاں کھینچ دیا ہے۔ جس مرقع میں سورج کی چمکتی ہوئی پیشانی، چاند کا ہنستا ہوا چہرہ، ستاروں کی چشمک، درختوں کا رقص، پرندوں کا نغمہ، آبِ رواں کا ترنم اور پھولوں کی رنگین ادائیں اپنی اپنی جلوہ طرازیاں رکھتی ہوں۔ اس میں ایک بجھے ہوئے دل اور سوکھے ہوئے چہرے کے ساتھ جگہ پانے کے یقیناً مستحق نہیں ہوسکتے۔ فطرت کی اس بزمِ نشاط میں تو وہی زندگی سج سکتی ہے جو ایک دہکتا ہوا دل پہلو میں اور چمکتی ہوئی پیشانی چہرے پر رکھتی ہو اور جو چاندنی میں چاند کی طرح نکھر کر، ستاروں کی چھاؤں میں ستاروں کی طرح چمک کر، پھولوں کی صف میں، پھولوں کی طرح کھل کر اپنی جگہ نکال سکتی ہو۔"

(غبارِ خاطر)

یہ ادبی شہ پارہ اُس آدمی کی تحریر ہے جو احمد نگر کی تنگ دیواروں کے پیچھے طویل قید و بند کی زندگی گزارنے داخل ہوا تھا اور فوجی جیل کی کوٹھری میں کڑے پہرے اور ٹینکوں کی گڑگڑاہٹ میں تنہا بیٹھا ہوا، رات کے پچھلے پہر، جب سارا قلعہ محوِ خواب ہوتا، اپنی قلبی واردات خود کلامی کی شکل میں خطوط کے انداز میں کاغذ پر محفوظ کرتا جاتا۔ جیل میں تنہائی کی پہاڑ جیسی راتیں اُس کی انجمنِ خیال آراستہ کرتیں۔

''جس قید خانہ میں صبح ہر روز مسکراتی ہو، جہاں شام ہر روز پردۂ شب میں چھپ جاتی ہو، جس کی راتیں کبھی ستاروں کی قندیلوں سے جگمگانے لگتی ہوں، کبھی چاندنی کی حسن افروزیوں سے جہاں تاب رہتی ہوں، جہاں دوپہر ہر روز چمکے، شفق ہر روز نکھرے، پرند ہر صبح و شام چہکیں، اُسے قید خانہ ہونے پر بھی عیش و مسرّت کے سامانوں سے خالی کیوں سمجھ لیا جائے۔'' (غبارِ خاطر)

خلوت نشینی آزاد کی پسند تھی، تنہائی اُن کی مونس تھی۔ طبیعت کا یہی سانچہ اور تقاضا تھا:

''میں اپنی طبیعت کی اس افتاد سے خوش نہیں ہوں۔ نہ اسے حسن و خوبی کی کوئی بات سمجھتا ہوں۔ یہ ایک نقص ہے کہ آدمی بزم و انجمن کا حریف نہ ہو اور صحبت و اجتماع کی جگہ خلوت و تنہائی میں راحت محسوس کرے لیکن اب طبیعت کا سانچہ اتنا پختہ ہو چکا ہے کہ اُسے توڑا جا سکتا ہے مگر موڑا نہیں جا سکتا۔ اس افتادِ طبع کے ہاتھوں ہمیشہ طرح طرح کی بدگمانیوں کا مورد رہتا ہوں اور لوگوں کو حقیقتِ حال سمجھا نہیں سکتا۔ لوگ اس حالت کو غرور اور پندار پر محمول کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں، میں دوسروں کو سبک سر تصور کرتا ہوں۔ اس لیے اُن کی طرف بڑھتا نہیں۔ حالانکہ مجھے خود اپنا ہی بوجھ اُٹھنے نہیں دیتا۔ دوسروں کی فکر میں کہاں کر سکتا ہوں۔''

(غبارِ خاطر)

ابوالکلام آزاد کی خلوت پسندی، زندگی بسر کرنے کا اُن کا اپنا طریقہ اور حق تھا۔ یہ شخصی

لگتے ہیں۔"

"عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایک آدمی جتنا زیادہ بُجھا دل اور سُوکھا چہرہ لے کر پھرے گا، اُتنا ہی زیادہ مذہبی، فلسفی اور اخلاقی قسم کا ہو گا۔ مذہب اور روحانیت کی دنیا میں تو زُہدِ خشک اور طبعِ خشک کی اتنی گرم بازاری ہوئی کہ اب زہد مزاجی اور حق آگاہی کے ساتھ کسی ہنستے ہوئے چہرے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ دین داری اور ثقالتِ طبع تقریباً مرادف لفظ بن گئے ہیں۔"

"آپ جانتے ہیں کہ اہلِ ذوق کی مجلسِ طرب، تنگ دلوں کے گوشۂ خاطر کی طرح تنگ نہیں ہوتی۔ اس کی وسعت میں بڑی سمائی ہوتی ہے لیکن اتنی سمائی ہونے پر بھی اگر کسی چیز کی وہاں گنجایش نہ نکل سکی وہ زاہدانِ خشک کے ضخیم گنبد نما عمامے تھے۔ ایک عمامہ بھی پہنچ جاتا ہے تو پوری مجلس تنگ ہو جاتی ہے۔"

"ایک فلسفی، ایک زاہد، ایک سادھو کا خشک چہرہ بنا کر ہم اس مرقع میں کھپ نہیں سکتے، جو نقاشِ فطرت کے موقلم نے یہاں کھینچ دیا ہے۔ جس مرقع میں سورج کی چمکتی ہوئی پیشانی، چاند کا ہنستا ہوا چہرہ، ستاروں کی چشمک، درختوں کا رقص، پرندوں کا نغمہ، آبِ رواں کا ترنم اور پھولوں کی رنگین ادائیں اپنی اپنی جلوہ طرازیاں رکھتی ہوں۔ اُس میں ایک بجھے ہوئے دل اور سُوکھے ہوئے چہرے کے ساتھ جگہ پانے کے یقیناً مستحق نہیں ہو سکتے۔ فطرت کی اس بزمِ نشاط میں تو وہی زندگی سج سکتی ہے جو ایک دہکتا ہوا دل پہلو میں اور چمکتی ہوئی پیشانی چہرے پر رکھتی ہو اور جو چاندنی میں چاند کی طرح نکھر کر، ستاروں کی چھاؤں میں ستاروں کی طرح چمک کر، پھولوں کی صف میں، پھولوں کی طرح کھل کر اپنی جگہ نکال لیتی ہو۔"

(غبارِ خاطر)

یہ ادبی شہ پارہ اُس آدمی کی تحریر ہے جو احمد نگر کی سنگی دیواروں کے پیچھے طویل قید و بندکی زندگی گزارنے داخل ہوا تھا اور فوجی جیل کی کوٹھری میں کڑے پہرے اور ٹینکوں کی گڑگڑاہٹ میں تنہا بیٹھا ہوا، رات کے پچھلے پہر، جب سارا قلعہ محوِ خواب ہوتا، اپنی قلبی وارداتیں خود کلامی کی شکل میں خطوط کے انداز میں کاغذ پر محفوظ کرتا جاتا۔ جیل میں تنہائی کی پہاڑ جیسی راتیں اُس کی انجمنِ خیال آراستہ کرتیں۔

> ''جس قید خانہ میں صبح ہر روز مسکراتی ہو، جہاں شام ہر روز پردۂ شب میں چھپ جاتی ہو، جس کی راتیں کبھی ستاروں کی قندیلوں سے جگمگانے لگتی ہوں، کبھی چاندنی کی حسن افروزیوں سے جہاں تاب رہتی ہوں، جہاں دوپہر ہر روز چمکے، شفق ہر روز نکھرے، پرند ہر صبح و شام چہکیں، اُسے قید خانہ ہونے پر بھی عیش و مسرّت کے سامانوں سے خالی کیوں سمجھ لیا جائے۔'' (غبارِ خاطر)

خلوت نشینی آزاد کی پسند تھی، تنہائی اُن کی مونس تھی۔ طبیعت کا یہی سانچہ اور تقاضا تھا:

> ''میں اپنی طبیعت کی اس افتاد سے خوش نہیں ہوں۔ نہ اسے حسن و خوبی کی کوئی بات سمجھتا ہوں۔ یہ ایک نقص ہے کہ آدمی بزم و انجمن کا حریف نہ ہو اور صحبت و اجتماع کی جگہ خلوت و تنہائی میں راحت محسوس کرے لیکن اب طبیعت کا سانچہ اتنا پختہ ہو چکا ہے کہ اُسے توڑا جا سکتا ہے مگر موڑا نہیں جا سکتا۔ اس افتادِ طبع کے ہاتھوں ہمیشہ طرح طرح کی بدگمانیوں کا مورد رہتا ہوں اور لوگوں کو حقیقتِ حال سمجھا نہیں سکتا۔ لوگ اس حالت کو غرور اور پندار پر محمول کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں، میں دوسروں کو سبک سر تصور کرتا ہوں۔ اس لیے اُن کی طرف بڑھتا نہیں۔ حالانکہ مجھے خود اپنا ہی بوجھ اُٹھنے نہیں دیتا۔ دوسروں کی فکر میں کہاں کر سکتا ہوں۔''
>
> (غبارِ خاطر)

ابوالکلام آزاد کی خلوت پسندی، زندگی بسر کرنے کا اُن کا اپنا طریقہ اور حق تھا۔ یہ شخصی

آزادی اور پرائیویسی، دنیا کے ہر انسان کی طرح آزاد کا بھی حق تھا۔طبیعت کے اس سانچے میں ڈھلنے کا سبب اُن کے خاندانی حالات تھے۔مولانا ایک کٹر مذہبی گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ اُن کے والد مولانا خیرالدین کی سختی کا یہ عالم تھا کہ اپنی اولاد کو کسی مکتب و مدرسہ میں بٹھانے کے روادار نہیں ہوئے۔ بھائیوں بہنوں کی تمام تعلیم گھر میں ہوئی، جس میں خود مولانا خیرالدین نے سب سے زیادہ حصہ لیا۔مولانا کو دوسرے بچوں کے ساتھ کھیلنے کودنے اور باہر جانے کی اجازت نہیں تھی۔سحرخیزی کی عادت بھی مولانا کو اپنے والد سے ورثے میں ملی۔

اس سانچے میں ڈھلے ہوئے فیروز بخت محی الدین احمد نے جب ہوش سنبھالا تو سب سے پہلے اُن کے اندر ایک چنچل شاعر جاگ اُٹھا۔مولانا کے ادبی ذوق کی ابتدا شاعری سے ہوئی۔ پھر ادب کی وہ کون سی صنف ہے جس کی طرف آزاد کی طبیعت نہیں گئی اور اُنھوں نے میدان سر نہ کیا۔شاعری کے ساتھ مولانا کو موسیقی اور گانے بجانے کا بھی شوق ہوا۔موسیقی کے فن سے مولانا نے گہری دل چسپی لی۔ریاض کیا۔ستار اور بین بجانے میں کافی مشق بہم پہنچائی۔اسی شوق میں 'معارف النغمات' کے نام سے فنِ موسیقی پر ایک کتاب مرتب کی۔

مولانا کے عہدِ شباب کی داستان کافی رنگین ہے جسے بلیغ اشاروں اور اُردوئے معلیٰ میں خودنوشت سوانح 'تذکرہ' میں بیان کیا ہے۔فرماتے ہیں:

> ''جس حال میں رہے نقص و ناتمامی سے دل کو ہمیشہ گریز رہا اور شیوۂ تقلید و روشِ عام سے پرہیز۔جہاں کہیں رہے اور جس حال میں رہے کبھی کسی دوسرے کے نقشِ قدم کی تلاش نہ ہوئی۔اپنی راہ خود ہی نکالی اور دوسروں کے لیے اپنا نقشِ قدم رہ نُما چھوڑا۔رندی و ہوس ناکی کا عالم رہا تو اس کو بھی ناتمام نہ چھوڑا۔عشق کی خود فراموشیاں رہیں تو وہاں بھی کسی وادی اور کسی گوشے سے اپنے قدم ناآشنا نہ رہے۔'' (تذکرہ)

آزاد عہدِ شباب کے تقاضوں سے بہت جلد فارغ ہوئے، فرماتے ہیں:

> ''چوبیس برس کی عمر میں جب کہ لوگ عشرتِ شباب کی سرمستیوں کا سفر شروع کرتے ہیں، میں اپنی دشت نوردیاں ختم کر کے تلووں کے کانٹے

پُھن رہا تھا۔ گویا اس معاملے میں بھی اپنی چال زمانے سے اُلٹی ہی رہی۔"

لوگ زندگی کے جس مرحلے میں کرباندھتے ہیں، میں کھول رہا تھا۔

کام تھے عشق میں بہت، پر میر
ہم تو فارغ ہوئے شتابی سے

(غبارِ خاطر)

قلعۂ احمد نگر کی اسیری ہے جس کی مدّت لامعلوم اور باہری دنیا سے ہر رشتہ منقطع، پھر بھی مولانا کی باغ و بہار شخصیت اپنے لیے کیسے کیسے سامانِ طرب مہیا کرتی اور لطف اندوز ہوتی ہے۔ مولانا اپنے کردار خود ڈھالتے ہیں اور اُن سے محظوظ ہوتے ہیں۔

چیتا خاں:

"یہاں پہنچنے کے چند دنوں تک تو صرف جیلر ہی سے سابقہ رہا۔ ایک دو مرتبہ کلکٹر اور سول سرجن بھی آئے۔ پھر جس دن انسپکٹر جنرل آیا اُسی دن ایک اور شخص بھی اُس کے ہمراہ آیا۔ معلوم ہوا آئی۔ ایم۔ ایس سے تعلق رکھتا ہے۔ میجر ایم سینڈک نام ہے اور یہاں کے لیے سپرنٹنڈنٹ مقرر ہوا ہے۔ میں نے جی میں کہا: یہ سینڈک جینڈک کون کہے۔ کوئی اور نام ہونا چاہیے۔ جو ذرا مانوس اور رواں ہو۔ حافظہ نے یاد دلایا کہ کہیں نظر سے گزرا تھا کہ چاند بی بی کے زمانے میں اس قلعہ کا قلعہ دار چیتا خاں نامی ایک حبشی تھا۔ میں نے اُن حضرت کا نام چیتا خاں ہی رکھ دیا کہ اول بہ آخر نسبتے دارد۔ ابھی دو چار دن بھی نہیں گزرے تھے کہ یہاں ہر شخص کی زبان پر چیتا خاں تھا۔ قیدی اور وارڈر بھی اسی نام سے پکارنے لگے۔ کل جیلر کہتا تھا کہ آج چیتا خاں وقت سے پہلے گھر چلا گیا۔ میں نے کہا: 'چیتا خاں کون؟' کہنے لگا: 'میجر اور کون؟—'

(غبارِ خاطر)

چینی چائے:

چینی چائے 'وائٹ جیسمین' مولانا کو بہت مرغوب تھی۔ جسے وہ پیار سے 'گوری چنبیلی' بھی کہتے تھے۔ اُس کی لذّت کا ذکر مولانا نے کس طرح مزے لے لے کر اور ایک اندازِ دلبری سے 'غبارِ خاطر' میں کیا ہے جو خود اپنی جگہ ایک ادب پارہ ہے:

''آپ کو معلوم ہے میں ہمیشہ تین بجے سے چار بجے کے اندر اُٹھتا ہوں اور چائے کے پیہم فنجانوں سے جامِ صبوحی کا کام لیتا ہوں۔ یہ وقت میرے اوقاتِ زندگی کا سب سے زیادہ پُر کیف وقت ہوتا ہے، لیکن قید خانے کی زندگی میں تو اس کی سرمستیاں اور خود فراموشیاں ایک دوسرا ہی عالم پیدا کر دیتی ہیں۔ یہاں کوئی آدمی ایسا نہیں ہوتا جو اس وقت خواب آلود آنکھیں لیے ہوئے اُٹھے اور قرینہ سے چائے بنا کر میرے سامنے دھر دے۔ اس لیے خود اپنے ہی دستِ شوق کی سرگرمیوں سے کام لینا پڑتا ہے۔ میں اس وقت بادۂ کہن کے شیشے کی جگہ چینی چائے کا تازہ ڈبا کھولتا ہوں اور ایک ماہرِ فن کی دقیقہ سنجیوں کے ساتھ چائے دم دیتا ہوں۔ پھر جام و صراحی کو میز پر دہنی طرف جگہ دوں گا کہ اس کی اوّلیت اسی کی مستحق ہوئی۔ قلم و کاغذ کو بائیں طرف رکھوں گا کہ سروسامانِ کار میں اُن کی جگہ دوسری ہوئی۔ پھر کرسی پر بیٹھ جاؤں گا۔ کسی بادہ گسار نے شامپین اور بورڈو کے صد سالہ تہہ خانوں کے عرقِ کہن سال میں بھی وہ کیف و سرور کہاں پایا ہوگا جو چائے کے اس دورِ صبح گاہی کا ہر گھونٹ میرے لیے مہیّا کرتا ہے۔''

چائے نوشی کے ذوق اور اس سے لذّت کوشی کے بیان کو مولانا کے قلم سحر نگار نے کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ اپنے ذوق و شوق اور دوسروں کی بدذوقی کا گلہ بھی مولانا کس انداز میں بیان کرتے ہیں:

''وہ چینی چائے جس کا میں عادی تھا، کئی دن ہوئے ختم ہو گئی اور احمد نگر اور

پُونا کے بازاروں میں کوئی اس جنس گراں مایہ سے آشنا نہیں۔ مجبوراً ہندوستان کی اسی سیاہ پتی کا جوشاندہ پی رہا ہوں جسے تعبیر و تسمیہ کے اس قاعدے کے بموجب کہ 'برعکس نہند نام زنگی کافور' لوگ چائے کے نام سے پکارتے ہیں اور دودھ ڈال کر اس کا گرم شربت بنایا کرتے ہیں۔

سب سے پہلا سوال چائے کے بارے میں چائے کا پیدا ہوتا ہے۔ میں چائے کو چائے کے لیے پیتا ہوں۔ لوگ شکر اور دودھ کے لیے پیتے ہیں۔ عام طور پر لوگ ایک خاص طرح کی پتی کو جو ہندوستان اور سیلون میں پیدا ہوتی ہے، سمجھتے ہیں، چائے ہے اور پھر اس کی مختلف قسمیں کر کے ایک کو دوسری پر ترجیح دیتے ہیں اور اس ترجیح کے بارے میں باہم رد و کد کرتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے سیلون کی چائے بہتر ہے، دوسرا کہتا ہے دارجلنگ کی بہتر ہے۔ حالانکہ اُن خوردگانِ رنگ و بو کو کون سمجھائے کہ جس چیز پر جھگڑ رہے ہیں، وہ سرے سے ہے ہی نہیں۔"

(غبار خاطر)

مولانا آزاد کے رفیقِ قدیم، مولانا ملیح آبادی نے 1920 کے بعد اپنا دورِ رفاقت شروع ہونے کے زمانے کی بات لکھی ہے:

"صبح تین چار بجے ضرور جاگ جاتے تھے۔ اُس وقت میرا ساتھ نہیں ہوتا تھا۔ لیکن اچھا خاصا ناشتہ کرتے تھے اور مرغ کی یخنی بھی پیتے تھے۔ سات بجے پھر چائے اور ناشتہ ہوتا تھا اس موقع پر اکثر میری حاضری ضروری تھی۔ عام طور پر توسٹ، مکھن اور سستے بسکٹ ہوتے تھے۔ یہ بسکٹ مولانا کی سسرال کالن اسٹریٹ میں بنتے تھے۔ بہت خستہ اور لذیذ ہوتے تھے۔ چائے کبھی لپٹن کی اور کبھی بروک بانڈ کی ہوتی تھی۔ چائنائی کا معاملہ بہت بعد میں شروع ہوا۔"

(ذکرِ آزاد)

اُس دور میں بھی چائے نوشی اور چائے تیاری کے معاملے میں مولانا کا ذوق اور اہتمام بہت تھا۔ ملیح آبادی کہتے ہیں:

''نہایت لذیذ چائے بناتے تھے۔ مجھے تو کیتلی تک چھونے کی اجازت نہیں تھی۔ فرمایا کرتے تھے بھدّے ہاتھ چائے جیسی لطیف و نازک چیز کو گوارا نہیں ہو سکتے۔ پیالیاں تک دھونے کی ممانعت تھی۔ ہنستے اور کہتے: مولوی صاحب، آپ کا ہاتھ پیالی کو لگا اور چائے دانی کے اندر کی چائے غارت ہو گئی۔'' (ذکرِ آزاد)

مولانا سگریٹ بہت پیتے تھے۔ ایک لحاظ سے چین اسموکر تھے۔ کانگریس ورکنگ کمیٹی کے جلسوں میں اور گاندھی جی کے سامنے صرف مولانا آزاد کش پر کش لگاتے اور راکھ جا بجا بکھر جاتی۔ پان مولانا نہیں کھاتے تھے، لیکن کبھی پان کھانے پر آ گئے تو ہر پانچ منٹ پر گلوری منہ میں جاتی اور تمباکو بھی ڈھیر بھر ڈالتے۔ امرتسر سے کلکتہ ایک سفر میں لالہ لاجپت رائے مولانا آزاد کے ہم سفر تھے۔ مولانا ملیح آبادی اور آزاد کو پان کھاتے دیکھ کر لالہ جی نے ٹوکا یہ بڑی مُیلی اور مضر صحت عادت ہے۔ مگر جب سلیقے سے پان بنا کر لالہ جی کو پیش کیا گیا اور اصرار کر کے کھلایا گیا تو ہر گلوری کے ساتھ تمباکو کی مقدار میں اضافہ کیا جاتا رہا۔ ہوڑہ اسٹیشن پر اُتر کر لالہ جی نے حسرت سے کہا کہ اب ایسے اچھے پان کہاں ملیں گے اور اُنھیں بتایا گیا کہ ہر جگہ ملیں گے، صرف تمباکو ڈال لیا کیجیے گا تو لالہ جی نے حیرت ظاہر کی کہ میں نے تمباکو چکھی تک نہیں۔ تب اُنھیں بتایا گیا کہ آپ راستے بھر ہر پان کے ساتھ تمباکو کھاتے آئے ہیں۔ اس پر مولانا آزاد نے لالہ جی کو مشورہ دیا۔ 'پان بغیر تمباکو کے کھانا گناہ بے لذّت ہے رزاقِ سلیم کی عدالت میں سنگین جرم!'

جواہر لعل کی چائے اور گڑ خوری:

مولانا آزاد کو مٹھاس سے ذرا بھی رغبت نہیں تھی۔ جب کہ جواہر لعل مٹھاس اور کھٹاس کے دیوانے تھے۔ چائے کے معاملے میں بھی مولانا، نہرو کو بدذوق سمجھتے تھے۔ فرماتے ہیں:

''جواہر لعل بلاشبہ چائے کے عادی ہیں اور چائے پیتے بھی ہیں۔ خواص

یورپ کی ہم مشربی کے ذوق میں بغیر دودھ کی، لیکن جہاں تک چائے کی نوعیت کا تعلق ہے، شاہراہ عام سے باہر قدم نہیں نکال سکتے۔ اور اپنی لیپچو دیچو ہی کی قسموں پر قانع رہتے ہیں۔ شکر اور گُڑ کی دنیا اس درجہ ایک دوسرے سے مختلف واقع ہوئی ہے کہ آدمی ایک کا ہو کر پھر دوسرے کے قابل نہیں رہ سکتا۔ میں نے دیکھا ہے کہ جن لوگوں نے زندگی میں دو چار مرتبہ بھی گُڑ کھا لیا، شکر کی لطافت کا احساس پھر اُن میں باقی نہیں رہا۔ جواہر لعل چونکہ مٹھاس کے بہت شائق ہیں، اس لیے گُڑ سے بھی شوق رکھتے ہیں۔ میں نے یہاں ہزار کوشش کی کہ شکر کی نوعیت کا یہ فرق جو میرے لیے اس درجہ نمایاں ہے، انھیں بھی محسوس کراؤں، لیکن نہ کرا سکا اور بالآخر تھک کر رہ گیا۔　　(غبارِ خاطر)

ڈاکٹر محمود کے کوّے:

احمد نگر قلعہ میں ڈاکٹر سید محمود بھی نظر بند تھے۔ جیل میں اُن کے مشغلوں کے بارے میں مولانا نے کتنی بذلہ سنجی سے بیان کیا ہے:

''یہاں کمروں کی چھتوں میں گوریاؤں کے جوڑوں نے جا بجا گھونسلے بنا رکھے ہیں۔ دن بھر اُن کا شور و ہنگامہ برپا رہتا ہے۔ چند دنوں کے بعد محمود صاحب کو خیال ہوا کہ ان کی بھی کچھ تواضع کرنی چاہیے۔ چھپرہ میں ایک مرتبہ اُنھوں نے مرغیاں پالی تھیں۔ دانہ ہاتھ میں لے کر آ، آ کرتے تو ہر طرف سے دوڑتی ہوئی چلی آتیں۔ یہی نسخہ چڑیوں پر بھی آزمانا چاہا، لیکن چند دنوں کے بعد تھک کر بیٹھ رہے۔ کہنے لگے عجیب معاملہ ہے۔ دانہ دکھا دکھا کر جتنا پاس جاتا ہوں اُتنی ہی تیزی سے بھاگنے لگتی ہیں۔ گویا دانہ کی پیش کش بھی ایک جُرم ہوا۔

خدایا! جذبۂ دل کی مگر تاثیر اُلٹی ہے
کہ جتنا کھینچتا ہوں اور کھنچتا جائے ہے مجھ سے

"میں نے کہا طلب و نیاز کی راہ میں قدم اُٹھایا ہے تو عشوہ و ناز کی تغافل کیشیوں کے لیے صبر و شکیب پیدا کیجیے۔ نیازِ عشق کے دعوؤں کے ساتھ نازِ حسن کی کج کلہ مندیاں زیب نہیں دیتیں۔

یہاں کبھی کبھی صبح کو جنگلی میناؤں کے بھی دو تین جوڑے آ نکلتے ہیں اور اپنی غرو غرر اور چیو چیو کے شور سے کان بہرا کر دیتے ہیں۔ اب محمود صاحب نے گوریاؤں کے عشق پر تو واسوخت پڑھا، مگر اُن آہوانِ ہوائی کے لیے دامِ ضیافت بچھا دیا۔

روز صبح روٹی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہاتھ میں لے کر نکل جاتے اور صحن میں جا کھڑے ہوتے۔ پھر جہاں تک حلق کام دیتا۔ آ، آ کرتے جاتے اور ٹکڑے فضا کو دکھا دکھا کر پھینکتے رہتے۔ یہ صلائے عام میناؤں کو تو ملتفت نہ کر سکی۔ البتہ شہرستانِ ہوا کے دریوزہ گرانِ ہرجائی یعنی کوؤں نے ہر طرف سے ہجوم شروع کر دیا۔ میں نے کوؤں کو شہرستانِ ہوا کا دریوزہ گر اس لیے کہا کہ کبھی انھیں مہمانوں کی طرح کہیں جاتے دیکھا نہیں۔ طفیلیوں کے غول میں بھی بہت کم دکھائی پڑے۔ ہمیشہ اسی عالم میں پایا کہ فقیروں کی طرح ہر دروازے پر پہنچے، صدائیں لگائیں اور چل دیے۔

ع فقیرانہ آئے صدا کر چلے!

بہر حال محمود صاحب، آ، آ کے تسلسل سے تھک کر جوں ہی مڑتے، یہ دریوزہ گرانِ کوتہ آستین فوراً بڑھتے اور اپنی دراز دستیوں سے دسترخوان صاف کر کے رکھ دیتے۔

محمود صاحب کی صلائے عام سے پہلے ہی یہاں کوؤں کی کائیں کائیں کی روشن چوکی برابر بجتی رہتی تھی۔ اب جو اُن کا دسترخوانِ کرم بچھا تو نقاروں

پر بھی چوب پڑی۔ ایک دو دن تک تو لوگوں نے صبر کیا۔ آخر اُن سے کہنا پڑا کہ اگر آپ کے دستِ کرم کی بخششیں رُک نہیں سکتیں تو کم از کم چند دنوں کے لیے ملتوی ہی کر دیجیے۔ ورنہ ان ترکمان یغما دوست کی ترکتازیاں، کمروں کے اندر کے گوشہ نشینوں کو بھی امن چین سے بیٹھنے نہ دیں گی اور ابھی تو صرف احمد نگر ہی کے کوّوں کو خبر ملی ہے۔ اگر فیضِ عام کا یہ لنگر خانہ اسی طرح جاری رہا تو عجب نہیں کہ تمام دکن کے کوّے قلعۂ احمد نگر پر حملہ بول دیں۔''

مولانا کی حجامت:

خلافت تحریک کا زور تھا اور پرنس آف ویلز کی ہندوستان میں آمد پر اُس کے بائیکاٹ کی مہم جاری تھی۔ مولانا آزاد، مولانا ملیح آبادی، سی۔ آر۔ داس، سبھاش چندر بوس اور بہت سے لوگ کلکتہ میں گرفتار کر کے علی پور سینٹرل جیل میں قید کر دیے گئے۔ جیل کی کالی کوٹھری کے دروازے پر مولانا نے موٹا کمبل تان دیا اور گوشہ نشین ہو گئے۔ باہر نکلنا بالکل بند کر دیا۔ نہانا بھی چھوڑ دیا۔ سخت گرمی کے دن تھے۔ گرمی دانوں اور خارش سے سارا جسم بھر گیا۔ آخر ملیح آبادی کے بے تکلفانہ اصرار پر راضی ہو گئے کہ جسم پر اسپرٹ کی مالش ملیح آبادی کریں۔ اسپرٹ لگائی گئی تو ناقابلِ بیان تکلیف ہوئی اور ضبط کرنے کی کوشش میں مولانا کبھی کسی پرند کی اور کبھی کسی جانور کی بولی بول کر تکلیف کو بہلانے کی کوشش کرتے۔ چند روز میں اچھے ہو گئے۔

اب ایک اور مشکل پیش آئی کہ مولانا کی حجامت بہت بڑھ گئی۔ جیل کے حجام سے کام لینا منظور نہیں تھا۔ مولانا کے سر پر بال بہت گھنے اور سخت تھے۔ جیل کے باہر کلکتہ میں ایک نائی مقرر تھا جو خود کو ''کنگ آف باربرس'' کہتا تھا۔ وہی مولانا کے تار جیسے سخت بال کترا کرتا تھا۔ اُس وقت حجام کی اُجرت چار آنے تھی۔ مگر مولانا اپنے نائی کو پانچ روپے دیتے تھے۔ ملیح آبادی نے تجویز رکھی کہ وہ مولانا کی حجامت بنائیں گے۔ پہلے تو مولانا نے مذاق اُڑایا مگر جب ملیح آبادی نے یقین دلایا کہ بال کاٹنے کی باقاعدہ مشق ہے تو بڑی حجتوں کے بعد راضی ہوئے۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں:

خدایا! جذبۂ دل کی مگر تاثیر اُلٹی ہے
کہ جتنا کھینچتا ہوں اور کھنچا جائے ہے مجھ سے

''میں نے کہا طلب و نیاز کی راہ میں قدم اُٹھایا ہے تو عشوہ و ناز کی تغافل کیشیوں کے لیے صبر و شکیب پیدا کیجیے۔ نیاز عشق کے دعوؤں کے ساتھ ناز حسن کی گلہ مندیاں زیب نہیں دیتیں۔
یہاں کبھی کبھی صبح کو جنگلی میناؤں کے بھی دو تین جوڑے آ نکلتے ہیں اور اپنی غر غرار اور چیو چیو کے شور سے کان بہرا کر دیتے ہیں۔ اب محمود صاحب نے گوریاؤں کے عشق پر تو واسوخت پڑھا، مگر اُن آہوان ہوائی کے لیے دام ضیافت بچھادیا۔
روز صبح روٹی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہاتھ میں لے کر نکل جاتے اور صحن میں جا کھڑے ہوتے۔ پھر جہاں تک حلق کام دیتا۔ آ، آ کرتے جاتے اور ٹکڑے فضا کو دکھا دکھا کر پھینکتے رہتے۔ یہ صلائے عام میناؤں کو تو ملتفت نہ کر سکی۔ البتہ شہرستان ہوا کے دریوزہ گران ہرجائی یعنی کوؤں نے ہر طرف سے ہجوم شروع کر دیا۔ میں نے کوؤں کو شہرستان ہوا کا دریوزہ گر اس لیے کہا کہ کبھی انھیں مہمانوں کی طرح کہیں جاتے دیکھا نہیں۔ طفیلیوں کے غول میں بھی بہت کم دکھائی پڑے۔ ہمیشہ اسی عالم میں پایا کہ فقیروں کی طرح ہر دروازے پر پہنچے، صدائیں لگائیں اور چل دیے۔

ع فقیرانہ آئے صدا کر چلے!

بہر حال محمود صاحب، آ، آ کے تسلسل سے تھک کر جوں ہی مڑتے، یہ دریوزہ گران کوچہ آستین فوراً بڑھتے اور اپنی دراز دستیوں سے دستر خوان صاف کر کے رکھ دیتے۔
محمود صاحب کی صلائے عام سے پہلے ہی یہاں کوؤں کی کائیں کائیں کی روشن چوکی برابر بجتی رہتی تھی۔ اب جو اُن کا دستر خوان کرم بچھا تو نقاروں

> پر بھی چوب پڑی۔ ایک دو دن تک تو لوگوں نے صبر کیا۔ آخر اُن سے کہنا پڑا کہ اگر آپ کے دستِ کرم کی بخششیں رُک نہیں سکتیں تو کم از کم چند دنوں کے لیے ملتوی ہی کر دیجیے۔ ورنہ ان ترکمانِ یغما دوست کی ترکتازیاں، کمروں کے اندر کے گوشہ نشینوں کو بھی امن چین سے بیٹھنے نہ دیں گی اور ابھی تو صرف احمد نگر ہی کے کوّوں کو خبر ملی ہے۔ اگر فیضِ عام کا یہ لنگر خانہ اسی طرح جاری رہا تو عجب نہیں کہ تمام دکن کے کوّے قلعہ احمد نگر پر حملہ بول دیں۔"

مولانا کی حجامت:

خلافت تحریک کا زور تھا اور پرنس آف ویلز کی ہندوستان میں آمد پر اُس کے بائیکاٹ کی مہم جاری تھی۔ مولانا آزاد، مولانا ملیح آبادی، سی۔آر۔داس، سبھاش چندر بوس اور بہت سے لوگ کلکتہ میں گرفتار کر کے علی پور سینٹرل جیل میں قید کر دیے گئے۔ جیل کی کالی کوٹھری کے دروازے پر مولانا نے موٹا کمبل تان دیا اور گوشہ نشین ہو گئے۔ باہر نکلنا بالکل بند کر دیا۔ نہانا بھی چھوڑ دیا۔ سخت گرمی کے دن تھے۔ گرمی دانوں اور خارش سے سارا جسم بھر گیا۔ آخر ملیح آبادی کے بے تکلفانہ اصرار پر راضی ہو گئے کہ جسم پر اسپرٹ کی مالش ملیح آبادی کریں۔ اسپرٹ لگائی گئی تو ناقابلِ بیان تکلیف ہوئی اور ضبط کرنے کی کوشش میں مولانا کبھی کسی پرند کی اور کبھی کسی جانور کی بولی بول کر تکلیف کو بہلانے کی کوشش کرتے۔ چند روز میں اچھے ہو گئے۔

اب ایک اور مشکل پیش آئی کہ مولانا کی حجامت بہت بڑھ گئی۔ جیل کے حجام سے کام لینا منظور نہیں تھا۔ مولانا کے سر پر بال بہت گھنے اور سخت تھے۔ جیل کے باہر کلکتہ میں ایک نائی مقرر تھا جو خود کو "کنگ آف باربرس" کہتا تھا۔ وہی مولانا کے تار جیسے سخت بال کترا کرتا تھا۔ اُس وقت حجام کی اُجرت چار آنے تھی۔ مگر مولانا اپنے نائی کو پانچ روپے دیتے تھے۔ ملیح آبادی نے تجویز رکھی کہ وہ مولانا کی حجامت بنائیں گے۔ پہلے تو مولانا نے مذاق اُڑایا مگر جب ملیح آبادی نے یقین دلایا کہ بال کاٹنے کی باقاعدہ مشق ہے تو بڑی حجتوں کے بعد راضی ہوئے۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں:

خدایا! جذبۂ دل کی مگر تاثیر اُلٹی ہے
کہ جتنا کھینچتا ہوں اور کھنچتا جائے ہے مجھ سے

''میں نے کہا طلب و نیاز کی راہ میں قدم اُٹھایا ہے تو عشوہ و ناز کی تغافل کیشیوں کے لیے صبر و شکیب پیدا کیجیے۔ نیازِ عشق کے دعوؤں کے ساتھ نازِ حسن کی کلہ مندیاں زیب نہیں دیتیں۔

یہاں کبھی کبھی صبح کو جنگلی میناؤں کے بھی دو تین جوڑے آنکلتے ہیں اور اپنی غرر غرر اور چیو چیو کے شور سے کان بہرا کر دیتے ہیں۔ اب محمود صاحب نے گوریاؤں کے عشق پر تو دا سوخت پڑھا، مگر اُن آہوانِ ہوائی کے لیے دامِ ضیافت بچھا دیا۔

روز صبح روٹی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہاتھ میں لے کر نکل جاتے اور صحن میں جا کھڑے ہوتے۔ پھر جہاں تک حلق کام دیتا۔ آ، آ کرتے جاتے اور ٹکڑے فضا کو دکھا دکھا کر پھینکتے رہتے۔ یہ صلائے عام میناؤں کو تو ملتفت نہ کر سکی۔ البتہ شہرستانِ ہوا کے دریوزہ گرانِ ہرجائی یعنی کوؤں نے ہر طرف سے ہجوم شروع کر دیا۔ میں نے کوؤں کو شہرستانِ ہوا کا دریوزہ گر اس لیے کہا کہ کبھی انھیں مہمانوں کی طرح کہیں جاتے دیکھا نہیں۔ طفیلیوں کے غول میں بھی بہت کم دکھائی پڑے۔ ہمیشہ اسی عالم میں پایا کہ فقیروں کی طرح ہر دروازے پر پہنچے، صدائیں لگائیں اور چل دیے۔

ع فقیرانہ آئے صدا کر چلے!

بہرحال محمود صاحب، آ، آ کے تسلسل سے تھک کر جوں ہی مڑتے، یہ دریوزہ گرانِ کوتہ آستین فوراً بڑھتے اور اپنی دراز دستیوں سے دسترخوان صاف کر کے رکھ دیتے۔

محمود صاحب کی صلائے عام سے پہلے ہی یہاں کوؤں کی کائیں کائیں کی روشن چوکی برابر بجتی رہتی تھی۔ اب جو اُن کا دسترخوانِ کرم بچھا تو نقاروں

پر بھی چوب پڑی۔ ایک دو دن تک تو لوگوں نے صبر کیا۔ آخر اُن سے کہنا پڑا کہ اگر آپ کے دستِ کرم کی بخششیں رُک نہیں سکتیں تو کم از کم چند دنوں کے لیے ملتوی ہی کر دیجیے۔ ورنہ ان ترکمانِ یغما دوست کی ترکتازیاں، کمروں کے اندر کے گوشہ نشینوں کو بھی امن چین سے بیٹھنے نہ دیں گی اور ابھی تو صرف احمد نگر ہی کے کوّوں کو خبر ملی ہے۔ اگر فیضِ عام کا یہ لنگر خانہ اسی طرح جاری رہا تو عجب نہیں کہ تمام دکن کے کوّے قلعۂ احمد نگر پر حملہ بول دیں۔''

مولانا کی حجامت:

خلافت تحریک کا زور تھا اور پرنس آف ویلز کی ہندوستان میں آمد پر اُس کے بائیکاٹ کی مہم جاری تھی۔ مولانا آزاد، مولانا ملیح آبادی، سی۔ آر۔ داس، سبھاش چندر بوس اور بہت سے لوگ کلکتہ میں گرفتار کر کے علی پور سینٹرل جیل میں قید کر دیے گئے۔ جیل کی کالی کوٹھری کے دروازے پر مولانا نے موٹا کمبل تان دیا اور گوشہ نشین ہو گئے۔ باہر نکلنا بالکل بند کر دیا۔ نہانا بھی چھوڑ دیا۔ سخت گرمی کے دن تھے۔ گرمی دانوں اور خارش سے سارا جسم بھر گیا۔ آخر ملیح آبادی کے بے تکلفانہ اصرار پر راضی ہو گئے کہ جسم پر اسپرٹ کی مالش ملیح آبادی کریں۔ اسپرٹ لگائی گئی تو ناقابلِ بیان تکلیف ہوئی اور ضبط کرنے کی کوشش میں مولانا کبھی کسی پرندکی اور کبھی کسی جانور کی بولی بول کر تکلیف کو بہلانے کی کوشش کرتے۔ چند روز میں اچھے ہو گئے۔

اب ایک اور مشکل پیش آئی کہ مولانا کی حجامت بہت بڑھ گئی۔ جیل کے حجام سے کام لینا منظور نہیں تھا۔ مولانا کے سر پر بال بہت گھنے اور سخت تھے۔ جیل کے باہر کلکتہ میں ایک نائی مقرر تھا جو خود کو ''کنگ آف باربرس'' کہتا تھا۔ وہی مولانا کے تار جیسے سخت بال کترا کرتا تھا۔ اُس وقت حجام کی اُجرت چار آنے تھی۔ مگر مولانا اپنے نائی کو پانچ روپے دیتے تھے۔ ملیح آبادی نے تجویز رکھی کہ وہ مولانا کی حجامت بنائیں گے۔ پہلے تو مولانا نے مذاق اُڑایا مگر جب ملیح آبادی نے یقین دلایا کہ بال کاٹنے کی باقاعدہ مشق ہے تو بڑی حجتوں کے بعد راضی ہوئے۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں:

''میں نے قینچی چلانا شروع کی تو دخل دینے لگے، مولوی صاحب، یہ آپ کیا کررہے ہیں؟ اس طرح نہیں، اُس طرح! کبھی سر ہٹالیا، کبھی ہاتھ پکڑ لیا۔ عرض کیا۔ یہ نہ کیجیے۔ کہیں دو ملاؤں میں مرغی حرام نہ ہوجائے۔ مجھے اپنا کام کرنے دیجیے۔ بال تو بہرحال کٹ ہی جائیں گے۔ بُرے کٹے تو بھی چند روز میں خود ہی ٹھیک ہوجائیں گے۔ آپ کو کہیں جانا تو ہے نہیں، اسی کوٹھری میں بند رہنا ہے پھر بھی مداخلت جاری رہی۔ عرض کیا، قینچی لگ گئی تو ذمہ داری مجھ پر نہ ہوگی۔ اب چین سے بیٹھیے۔ میں نے کام ختم کیا اور بال جھاڑ دیے تو بڑی ناقدانہ نگاہوں سے آئینہ دیکھا، پھر ہنسے اور کہنے لگے۔ واہ، آپ تو چھپے رستم نکلے۔ میں تو سمجھتا تھا بھیڑا بنا ڈالیں گے۔ مگر نہیں، واقعی آپ خوب حجامت بناتے ہیں۔'' (ذکرِ آزاد)

دونوں دوست ایک دوسرے کو دیر تک بناتے رہے اور چٹکلے ہوتے رہے۔ آخر مولانا کچھ سمجھے۔ ملیح آبادی کہتے ہیں:

''مولانا نے بڑے غور سے مجھے دیکھا۔ کچھ دیر دیکھتے ہی رہے پھر کہنے لگے: اب میں سمجھا۔ یہ کہیے کہ آپ مجھے بناتے رہے ہیں۔ عرض کیا، معاذ اللہ! میری مجال کہ آپ کو بناؤں۔ فرمانے لگے: نہیں مولوی صاحب، میں خود زندہ دلی پسند کرتا ہوں۔ اب ہم مل کر دوسروں کو بنایا کریں گے۔ میں نے لاکھ کہا کہ وہ بات نہیں، جس کا آپ کو شبہ ہوا ہے، مگر ہنستے اور کہتے رہے۔ اب لوگوں کو بنانے میں مزہ آئے گا۔ اکیلا آدمی بنائے اور سمجھنے والا کوئی نہ ہو تو اس کی مثال مور کی سی ہے جو جنگل میں اکیلا ناچ رہا ہو۔ اس دن سے لوگوں کو بنانا میرا اور مولانا کا مشترک شغل بن گیا، مگر اس طرح کہ بننے والا سمجھنے نہ پائے۔ جب مولانا کسی کو بنانا چاہتے تو مسکراتی نظروں سے مجھے دیکھتے اور میں معاملہ سمجھ جاتا۔'' (ذکرِ آزاد)

'میرے بھائی':

ملیح آبادی لکھتے ہیں:

''بنانے کے سلسلے میں ایک بات نہایت مضحکہ خیز ہے اور اس مضحکے کا شکار بہت سے 'عقل مند' بن چکے ہیں۔ مولانا جب کسی کو بنانا چاہتے تھے یا اُس سے پیچھا چھڑوانا چاہتے تھے تو اکثر 'میرے بھائی' کہہ کر باتیں کرتے تھے۔ یار لوگوں نے خود ہی طے کرلیا کہ مولانا کا 'میرے بھائی' کہہ دینا اُن کے لیے کوئی بڑا اعزاز ہے۔ حالانکہ خود مولانا نے مجھ سے کہا، 'میرے بھائی' کہہ کر لوگوں کو بناتا ہوں۔ کروں کیا، بھوت ٹلتے ہی نہیں۔ 'میرے بھائی' کی رشوت پا کر خوش خوش چلے جاتے ہیں۔ لیکن بولتے بولتے یہ جملہ اُن کا تکیہ کلام سا بن گیا تھا اور آخر عمر تک زبان پر چڑھا رہا۔'' (ذکر آزاد)

اچھے وقتوں میں ہنسنا، بولنا اور دل لگی کرنا تو آسان ہے، مگر مصیبت کے دنوں میں بھی آدمی زندہ دل، ہنس مکھ اور پُر مذاق رہے، یہ بڑا وصف ہے۔ جیل خانہ کی قید و بند تو مولانا کے لیے آسان مصیبت تھی۔ مگر مولانا جب شدید مالی پریشانیوں میں ہوتے اور نوبت فقر و فاقہ کی ہوتی تب اُن کے اندر کا بڑا انسان اور زور زور سے کھلکھلا کر ہنسنے ہنسانے لگتا تھا۔ مولانا پر تنگ دستی ہمیشہ چھائی رہی۔ کیونکہ روپے پیسے سے کوئی دل چسپی نہ تھی۔ ایک وقت ہاتھ بالکل خالی ہوگیا۔ فاقوں کی نوبت آگئی۔ مولانا بہت نفاست پسند تھے، سخی دل تھے، دل کھول کر خرچ کرتے، صرف اپنے آپ پر نہیں دوسروں پر بھی، حاجت مندوں کی ضرورتیں قرض لے کر پوری کرتے۔ خود گھٹیا سے گھٹیا سگریٹ پیتے، موٹا سستا لباس پہنتے اور روکھی سوکھی پر قناعت کرتے۔ معمولی کرتا، لنگی اور ٹوٹی چپل سے کام چلاتے۔ تنگ دستی کے دنوں کی داستاں ملیح آبادی کی زبانی:

''مولانا نے آنکھ کھولی تو سونے کا چمچہ ہاتھ میں تھا۔ بہت بڑے پیر کے نور نظر تھے۔ ہر طرف دولت بکھری ہوئی تھی۔ ایسے آدمی کے لیے تنگ دستی دوسروں سے کہیں زیادہ تکلیف دہ ہوتی اور ذہنی اذیت کا سبب بن جاتی ہے۔ مگر میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ مولانا اس زمانے میں

بھی زیادہ سے زیادہ ہشاش بشاش رہتے تھے۔ ماتھے پر کبھی بل نہیں دیکھے۔ کبھی جھنجلائے نہیں۔ بلکہ کہہ سکتا ہوں کہ ان خشک دنوں میں مولانا کی بشاشت وظرافت عروج پر پہنچی ہوئی تھی

''ارہر، مسور، مونگ کی اُبالی دال اور بیچ نکلے چاول بار ہا یہ ہمارا دوپہر کا کھانا ہوتا تھا۔ امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد کا کھانا ہوتا تھا اور یہی وقت ہوتا تھا جب مولانا کی بے پناہ خطابت وذہانت ہاتھ جوڑ کر سامنے کھڑی ہو جاتی تھی اور مولانا کی زبان بے روک ٹوک چل نکلتی تھی، طوفان پر طوفان اُٹھاتی تھی۔ آخر کھانے کو نپٹانا ہی پڑتا تھا۔ اب مولانا کی فصاحت و بلاغت، اُبالی دال اور بھات کے فضائل ومناقب کے بیان پر ایسی رواں دواں ہو جاتی کہ آدمی محو حیرت ہو کر رہ جائے۔ یہ دال سب دالوں سے افضل کیوں ہے۔ بگھاری نہ جائے تو تندرستی ہی کے لیے نہیں خود زندگی کے لیے بھی گارنٹی ہے۔ بگھار دینے سے دال کے خواص کس طرح بدل جاتے ہیں اور وہ کیوں تندرستی کے لیے خطرہ بن جاتی ہے؟ اس جلیل القدر انسان کی یہ تقریریں اس لیے ہوتی تھیں کہ اپنے رفیق طعام کو بہلائے رکھے اور احساس نہ ہونے دے کہ تنگ دستی کی مجبوریاں گھیرے ہوئے ہیں۔ میں تو سب کچھ جانتا تھا، مگر انجان بنا رہتا تھا کہ مولانا کی بشاشت میں فرق نہ آئے۔''

(ذکر آزاد)

اور آزاد ہندوستان کے وزیر تعلیم بن کر دس سال آزاد نے اس طرح گزارے کہ نہ کہیں گھر بنایا نہ بینک بیلنس چھوڑا۔ بعد وفات واجبات کی ادائیگی ذاتی گاڑی بیچ کر کی گئی۔ پورا زمانہ وزارت صرف تین عدد شیروانیوں میں گزار دیا، جو پرانی پڑ کر جابجا رفو دار ہو گئی تھیں۔ آزاد اپنے پیچھے فقط علم و دانش کا خزانہ چھوڑ گئے اور اپنی زندگی کی ایسی داستانیں جنھیں زمانہ کان لگا کر شوق سے سُن رہا ہے۔ یہ باغ و بہار شخص کسی کو دُکھ دیے بغیر ہنستا ہنساتا دنیا سے رخصت ہوا۔ ع

حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا!

کچھ بھولی بسری یادیں

مالک رام

میں 1926 میں بی-اے میں داخلہ لینے کے لیے گجرات سے لاہور پہنچا کوئی سال بھر بعد جون 1927 میں ''الہلال'' کا تیسرا دور شروع ہوا۔ اس کا پہلا دور جولائی 1913 سے 1914 تک تھا۔ دوسرا جب یہ ''البلاغ'' کے نام سے 1915 سے 1916 میں شائع ہوتا رہا اور اب تیسرا جون 1927 سے شروع ہوا۔ افسوس کہ یہ بھی چھ مہینے سے تجاوز نہ کرسکا دسمبر کا شمارہ اس کا آخری پرچہ ثابت ہوا۔

خوش درخشید و لے دولت مستعجل بود

اس دور میں خود مولانا ابوالکلام آزاد کے قلم سے بہت کم مضامین شامل اشاعت ہوئے بیشتر کام مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی مرحوم کا تھا۔ مولانا آزاد اب کانگریس کے ممتاز اور مصروف ترین لیڈروں میں سے تھے۔ کانگریس اور تحریک خلافت کے سلسلے میں وہ زمین کا گز بنے ہوئے تھے صبح کہیں، شام کہیں، آج یہاں، کل وہاں، ظاہر ہے ایسے میں ایک ہفتہ وار پرچے کے لیے لکھنے کی فرصت کہاں میسّر آسکتی تھی۔

میں نے ان چھ مہینوں کے جملہ شمارے تو لیے ہی اس کے علاوہ جب ایک پرچے میں اشتہار شائع ہوا کہ پہلے دور کے پرچے بھی دستیاب ہوسکتے ہیں تو میں نے مطلوبہ رقم بھیج کر وہ بھی

منگوا لیے اور یوں اس کا پورا فائل میری نظر سے گزر گیا۔ اس سے پہلے مجھے اِدھر اُدھر مولانا آزاد کی صرف چند متفرق تحریریں دیکھنے کا اتفاق ہوا تھا۔ اس شش ماہی میں ''الہلال'' کے تازہ اور پرانے پرچے دیکھنے پر انھیں بالاستیعاب پڑھنے کا یہ پہلا موقع تھا۔ آج جب اس بات پر 62 سے 63 برس گزر چکے ہیں، میرے لیے یہ محال ہے کہ میں اپنے جذبات اور خیالات ٹھیک ٹھیک بیان کرسکوں، جو اس وقت میرے دل میں پیدا ہوئے تھے۔ گزشتہ چار پانچ برسوں سے ''نگار'' باقاعدہ میری نظر سے گزرتا آرہا تھا۔ اس لیے میں زبان کی ثقالت اور فارسی عربی کی بھاری بھرکم ترکیبوں سے بہت حد تک مانوس ہو چکا تھا۔ میں نے اسلامیات اور بالخصوص قرآن کا مطالعہ اپنے ہائی اسکول کے دور ہی میں شروع کردیا تھا۔ اگرچہ میں عربی سے نابلد تھا لیکن اپنی ابتدائی فارسی تعلیم کے بل بوتے پر میں 'الہلال' کے دورِ اول کے مضامین سے بہت محظوظ بلکہ مستفید اور مستفیض ہوا۔ ان کا مسائل پر نئے انداز اور استدلال سے خطیبانہ اسلوب میں لکھنا سحر سے کم نہیں تھا۔

میں اس سے قبل نیاز فتح پوری سے متاثر تھا۔ مولانا آزاد کی ان تحریروں نے وہ اثر گویا دو آتشہ کردیا اور میں اپنی تحریروں میں شعوری طور پر ان کا تتبع کرنے لگا۔ چنانچہ میرے ابتدائی مضامین میں یہ اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔ الحمد للہ میں جلد ہی اس سے آزاد ہوگیا۔ خیر، یہ دوسرا موضوع ہے۔ یہاں ایک جملہ معترضہ غالباً بے محل نہیں ہوگا۔

'الہلال' (خصوصاً دَورِ اوّل) دیکھنے کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ نیاز فتح پوری نے مولانا آزاد کے تتبع اور تقلید کی شعوری کوشش کی ہے۔ 'الہلال' کے اس ابتدائی دور میں نیاز کا کلام بھی نظر سے گزرا جس سے اس بات کی شہادت مہیا ہوئی کہ نیاز 'الہلال' کے باقاعدہ قاری اور اس کے مدّاح تھے۔

(2)

میں لا کالج لاہور کا طالب علم تھا کہ 1931 کے اواخر (بلکہ 1932 کے اوائل میں) 'ترجمان القرآن' کی پہلی جلد لاہور پہنچی، میں نے بھی اسے دیکھا۔ یہاں عالم ہی دوسرا تھا۔ کہاں 'الہلال' کی خطابت اور لغت سازی اور کہاں 'ترجمان القرآن' کی دل نشیں سبک روی اور سلاست: بلا مبالغہ کہہ سکتا ہوں کہ میں نے قرآن کے کم و بیش دس اُردو ترجمے ضرور دیکھے ہوں گے

لیکن جو لطف 'ترجمان القرآن' کے سادہ ترجمے میں آیا وہ الا ماشاء اللہ اور کہیں نہیں ملا۔ یہاں کوئی ایچ پیچ نہیں زبان وہی، جو سب بولتے اور کسی لغت کی مدد کے بغیر آسانی سے سمجھتے ہیں۔ فقروں کا وہی دروبست جو اردوئے معلّی کا اور صرف ونحو کا اقتضا ہے کہیں رُکنے یا سر کھجانے کی ضرورت نہیں۔ سورہ فاتحہ کی تفسیر ایسی برجستہ اور مدلّل، مفصّل اور علوم جدیدہ پر حاوی ہے کہ باید وشاید۔ سورۂ فاتحہ اُمّ الکتاب کہلاتی ہے اور اس میں پورے قرآن اور اسلام کی تعلیم کی روح آگئی ہے لیکن اگر کسی نے مولانا آزاد کی تفسیر سورۂ فاتحہ نہیں دیکھی، تو اسے معلوم ہی نہیں ہوسکتا کہ یہ 'روح' ہے کیا اس تفسیر سے جہاں قرآنی تعلیم کی ہمہ گیری، اس کی بلاغتِ زبان اور جامعیت کا اندازہ ہوتا ہے وہیں اس سے خود مولانا آزاد کے تبحر اور ژرف نگاہی، مسائل کے ادراک وفہم اور اپنے علم کے نتائج کے ابلاغ کی قدرت پر بھی برہان قاطع مہیا ہوتی ہے۔ فجزاہ اللہ و احسن الجزاء۔

اسی زمانے میں 'ترجمان القرآن' ہی سے متعلق دو تین خط بھی مولانا آزاد کی خدمت میں لکھنے کا اتفاق ہوا۔

(3)

1939 کے شروع میں حکومتِ ہند نے دنیا کے بعض ممالک میں تجارتی دفتر قائم کیے تھے۔ ان میں ایک دفتر مصر میں اسکندریہ کے مقام پر تھا۔ اس کے لیے میرا انتخاب ہوا اور حکم ہوا کہ مصر جانے سے پہلے تمھیں تین مہینے کلکتے کے دفتر میں ٹریننگ حاصل کرنا ہوگی۔ میں 30 مارچ 1939 کی صبح کلکتے پہنچا۔ دلّی سے روانگی سے پہلے ایک دوست نے سینٹرل ہوٹل (چترنجن ایونیو) کے منیجر کو خط لکھ دیا تھا۔ چنانچہ میں ریلوے اسٹیشن سے سیدھا ہوٹل گیا اور وہاں ایک کمرہ کرایے پر لے کر سامان کھول دیا۔ اگلے دن یکم اپریل کو میں ڈلہوزی اسکوئیر اپنے دفتر حاضر ہوگیا۔

اتفاق سے اگلے ہی دن اتوار تھا میں نے صبح کے ناشتے کے بعد بالی گنج میں مولانا آزاد کے مکان کی راہ لی۔

بلاکشانِ محبت بکوئے یار روند

میں کوئی دس بجے وہاں پہنچا ہوں گا۔ عین سڑک کے کنارے بڑی سی کوٹھی تھی۔ چاروں طرف وسیع صحن کے درمیان رہائشی مکان تھا۔ بڑے دروازے سے اندر داخل ہوتے ہی اُلٹے

باتھ ایک کمرہ تھا اس میں محمد اجمل خاں صاحب سے ملاقات ہوئی جو سال بھر پہلے 1938 مولانا کے سکتر مقرر ہوئے تھے۔ میں نے ان سے عرض کیا کہ حضرت مولانا کے سلام کو حاضر ہوا ہوں۔ نام پوچھا۔ کام پوچھا، مقام پوچھا۔ میں نے بتایا کہ میری اُن کی پہلے کی ملاقات نہیں ہے اور محض زیارت مقصود ہے۔ نہ معلوم، اُنھیں صبح سے شام تک ایسے کتنے زائرین سے واسطہ پڑتا ہوگا۔ فرمایا۔ آپ اپنا نام اور پتہ لکھ دیجیے میں مولانا سے دریافت کرنے کے بعد آپ کو مطلع کر دوں گا۔ میں نے تعمیل حکم میں ضروری کوائف لکھ دیے اور اتنا زبانی کہا کہ میں ایک دفتر میں کام کرتا ہوں جہاں چھٹی صرف اتوار کو ہوتی ہے۔ اس لیے ممنون ہوں گا اگر ملاقات کسی اتوار کے دن مقرر کی جائے دوسرے یہ کہ کلکتہ میں میرا قیام صرف تین مہینے کا ہے۔

میں اُٹھنے لگا، تو نہ معلوم کس بات سے ان کا دل پسیجا۔ فرمایا۔ دو منٹ رُک جایئے میں ابھی جا کر ان سے دریافت کرتا ہوں۔ یہ کہہ کر وہ کمرے سے نکل گئے۔ دو چار منٹ بعد واپس آئے اور فرمایا کہ آپ اندر جاسکتے ہیں وہ ابھی آپ سے مل لیں گے اور اشارہ کر کے بتایا کہ سامنے زینہ ہے۔ اس پر سے اوپر جایئے برآمدے میں سیدھے ہاتھ سامنے کا پہلا کمرہ ہے۔ میں صحن طے کر کے زینے تک پہنچا۔ کوٹھی کی کرسی اونچی تھی تین چار سیڑھیاں اوپر جاکر برآمدے میں داخل ہوا۔ محمد اجمل صاحب کے بتائے ہوئے کمرے کا دروازہ کھلا تھا۔ میں ٹھٹکا ہی تھا کہ اندر سے آواز آئی "تشریف لایئے" میں داخل ہو گیا متوسط سائز کا (15+15) فٹ مربع کمرہ ہوگا۔ بائیں ہاتھ کی دیوار کے ساتھ لگا ہوا پلنگ بچھا تھا۔ اس کے برابر میں تپائی پر کچھ کتابیں رکھی تھیں دو کرسیاں تھیں کمرے کے کونے میں چھوٹی تپائی پر جگ میں پانی اور ایک گلاس، مولانا خود اس پلنگ پر گاؤ تکیے سے ٹیک لگائے، پاؤں پھیلائے نیم دراز لیٹے یا بیٹھے تھے۔ وہ اس سے چند دن پہلے (14 مارچ) الہ آباد ریلوے اسٹیشن پر کیلے کے چھلکے پر پاؤں پڑ جانے سے پھسلے اور گر گئے تھے جس سے ان کی الٹی ایڑی کی ہڈی ٹوٹ گئی۔ بعد کو معلوم ہوا کہ گھٹنے کی چپنی بھی اپنی جگہ سے ہل گئی ہے۔ اسی باعث وہ پورا وقت بستر پر گزارنے پر مجبور تھے۔ ٹانگ پر پلاسٹر چڑھا ہوا تھا اور اس پر سفید چادر پڑی تھی۔

میں نے اپنا تعارف کرایا انھیں ہماری 'ترجمان القرآن' کے سلسلے کی خط و کتابت یاد آگئی

میں کوئی گھنٹہ بھر ٹھہرا۔ میری تعلیم اور علمی ادبی تربیت اور ترجیحات اور سرگرمیوں کے بارے میں پوچھتے رہے میں نے اس دوران میں جو چند مضامین لکھے تھے ان سے متعلق سن کر خوشی کا اظہار کیا اور حوصلہ افزائی کے الفاظ کہے۔ غرض گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ دلچسپ گفتگو میں نکل گیا اور معلوم بھی نہ ہوا کہ ہم اتنی دیر سے باتیں کر رہے ہیں۔

جب میں نے اجازت چاہی تو دریافت فرمایا کہ کلکتے میں کب تک قیام رہے گا میں نے بتایا کہ تین مہینے کے لیے جون کے اواخر تک، اس کے بعد مصر جانے کی تیاری ہے۔ حکم دیا کہ جتنے دن کلکتہ میں ہو، اتوار تعطیل کے دن تو لازماً بلاناغہ آؤ اور اگر ہفتے کے دوران میں بھی کوئی چھٹی آپڑے تو آسکتے ہو، میں شکریہ ادا کر کے رخصت ہو گیا۔

میں نے ان تین مہینوں میں کوئی اتوار ناغہ نہیں کیا۔ بلکہ سچ یہ ہے کہ مجھے اتوار کا انتظار رہنے لگا۔ ان ہفتہ واری ملاقاتوں میں مذہب، ادب، سیاست، غرض دنیا بھر کے گوناگوں موضوعات پر ان سے خوب خوب باتیں ہوئیں۔ میں بیان نہیں کر سکتا کہ اس سے مجھے کتنا فائدہ ہوا میں نے اپنی بساط بھر بہت پڑھا تھا۔ اردو اور فارسی میں بہت کچھ میری نظر سے گزر چکا تھا اور عربی میں بھی کچھ شدبد حاصل تھی لیکن ان کے مطالعے کی وسعت اور استحضار اور گل افشانی گفتار کا صحیح اندازہ اس وقت تک محال تھا۔ جب تک کوئی شخص ان کے پاس نہ بیٹھے اور کسی موضوع پر ان سے گفتگو نہ کرے۔

مجھے بے حد افسوس ہے تو اس کا کہ میں نے کبھی ڈائری نہیں رکھی نہ کبھی مجھے یادداشتیں رکھنے کی عادت رہی ہے ورنہ یہ ملاقاتیں اتنی یادگار اور قیمتی تھیں اور اس زمانے میں اتنے مختلف مضامین اور موضوعات پر ان سے مفصل گفتگو رہی کہ اگر وہ قلمبند ہو گئی ہوتیں تو بہت کچھ محفوظ ہو گیا ہوتا۔ لیکن اب افسوس سے کیا ہوتا ہے۔ میں یکم جولائی کو رخصتی ملاقات کے لیے حاضر خدمت ہوا۔ فرمایا کہ "آپ مصر جا رہے ہیں وہاں عربی سیکھیے اور اس کی تکمیل کیجیے۔ اس زبان میں بے انتہا قیمتی سرمایہ علم و ادب ہے پھر ایک کاغذ کے پرزے پر تین کتابوں کے نام لکھے اور یہ کہتے ہوئے اسے میرے ہاتھ میں دے دیا کہ سب سے پہلے یہ تین کتابیں مطالعہ کرنا چاہئیں۔"

(4)

میں خاندان کے دوسرے افراد کے ساتھ 22 رجولائی 1939 کو بمبئی سے پی اینڈ او کمپنی کے بحری جہاز ''راولپنڈی'' پر روانہ ہوا۔ ہم 31 رجولائی صبح کے وقت پورٹ سعید اُترے اور اسی شام ریل سے اسکندریہ وارد ہوئے۔ اگلی صبح یکم اگست میں اپنے دفتر میں حاضر ہو گیا ایک مہینہ بعد یکم ستمبر 1939 کو دوسری عالمی جنگ شروع ہو گئی۔

میں جب یہاں سے چلا ہوں تو مجھ سے کہا گیا تھا کہ تمھیں تین برس تک مصر میں قیام کرنا پڑے گا لیکن جنگ شروع ہو جانے کے بعد لیبیا اور مصر کا علاقہ جنگ کا اکھاڑہ بن گیا اٹلی اور جرمنی نے اپنی فوجیں لیبیا میں اُتار دیں، ان کا ارادہ مصر پر چڑھائی اور اس رستے سے ہندوستان پہنچنے کا تھا۔ اس فوج کی کمان آزمودہ کار جرمن جرنیل رومیل کے ہاتھ میں تھی ادھر انگریزی (اتحادی) فوجیں قاہرہ میں اہرام کے سایے میں ڈیرے ڈالے پڑی تھیں۔ کئی مرتبہ اطالوی اور جرمن فوجیں یلغار کرتے مصر کے سرحد طبروق تک پہنچ گئیں اور انگریزوں نے انھیں واپس ڈھکیل دیا۔

انگریزی فوج میں ہندوستانیوں کی بہت بڑی تعداد تھی۔ اسکندریہ رستے میں تھا اس پر بندرگاہ ہونے کے سبب قاہرہ کے مقابلے میں وہاں کی آب و ہوا بھی بہت معتدل اور خوشگوار تھی اسی لیے فوجوں کی تفریح اور چھٹی گزارنے کے لیے شہر کے مضافات میں خاص کیمپ قائم کیا گیا تھا، جہاں مسلسل ہندوستانی فوجی اور افسر آتے جاتے رہتے، روزانہ کسی نہ کسی افسر سے ملاقات ہوتی اور اس سے جنگ کی تازہ ترین خبریں ملتی رہتیں۔ غرض عجیب کشمکش کے دن تھے۔ یہ تشویشناک صورت حال کئی برس تک قائم رہی۔

ظاہر ہے ان خطرناک حالات میں یہاں ہندوستان سے کوئی دوسرا شخص میری جگہ پر مصر جانے کے لیے کیوں تیار ہونے لگا تھا۔ یوں میں سات برس تک وہاں سے نہ نکل سکا اور 1939 کا گیا کہیں دسمبر 1946 میں تین مہینے کی رخصت پر وطن لوٹا ہفتہ بھر پنجاب میں (پھالیہ) اپنے گاؤں رہ کر میں 1947 کے اوائل میں دلّی پہنچا۔

مولانا آزاد اب ہندوستان کی مرکزی حکومت میں وزیر تعلیم تھے۔ یہاں پہنچتے ہی میں نے اگلی صبح ان کے دفتر ٹیلیفون کیا ان کے سکتر (کیول سنگھ) نے حسب معمول نام پوچھا میں نے

بتایا، تو دریافت کیا کہ کیا کام ہے؟ میں نے کہا کام وام کچھ نہیں صرف سلام کے لیے حاضر ہونا چاہتا ہوں آپ میرا نام لیجیے، وہ جب حاضری کی اجازت دیدیں، مجھے اس سے مطلع کر دیجیے۔ کوئی آدھے گھنٹے میں اُنھوں نے اطلاع دی کہ کل صبح ساڑھے دس بجے دفتر میں آجایئے۔ پھر بتایا کہ نارتھ بلاک میں کمرہ نمبر154 ہے۔ بڑے گیٹ سے داخل ہونے کے بعد سیدھے ہاتھ برآمدے کا آخری کمرہ۔

میں حسب الحکم وقت مقررہ پر حاضر ہو گیا۔ دروازے پر کھڑے چپراسی کو میں نے بتایا کہ مجھے ساڑھے دس بجے بلایا ہے اور اپنا کارڈ اس کے ہاتھ میں دے دیا، اس نے واپس آکر دروازہ کھولا، اور مجھ سے اندر جانے کو کہا۔ جب میں کمرے میں داخل ہوا ہوں تو پروفیسر ہمایوں کبیر ان کے بائیں ہاتھ کھڑے کچھ کہہ رہے تھے۔ مجھے دیکھتے ہی مولانا نے ان سے کہا: اچھا اس پر غور کرنے کے لیے بعد کو آجایئے۔ اس پر پروفیسر صاحب موصوف کمرے سے باہر چلے گئے اور خود انھوں نے کرسی پر سے اُٹھنے کی کوشش کی میں لپک کر ان کے قریب پہنچ گیا اور عرض کیا کہ تشریف رکھیے مصافحہ کیا اور کرسی پر بیٹھنے کی دعوت دی۔

آپ کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا کہ میرے بیٹھتے ہی ان کا پہلا سوال اس گفتگو کے تسلسل میں تھا جہاں ساڑھے سات برس قبل ہم نے کلکتے میں (میری آخری الوداعی ملاقات کے دن) چھوڑی تھی۔ گویا یہ طویل وقفہ ایک لمحے میں غائب ہو گیا، زمان و مکان کا یہ تصور صرف مولانا آزاد ہی کے لیے ممکن تھا۔

میں ان کی منصبی مصروفیتوں اور ذمہ داریوں سے ناواقف نہیں تھا۔ خود اُنھوں نے بھی فرمایا۔ مکان پر آیئے، ذرا اطمینان سے مصر کی باتیں ہوں گی۔ 20 سے 25 منٹ کے بعد میں نے اجازت چاہی، دو تین دن میں ان کے مسکن (4، کنگ ایڈورڈ روڈ) پر حاضر ہوا دیر تک مصر وہاں کی زبان، تعلیم، طریقۂ تعلیم وغیرہ سے متعلق گفتگو رہی۔ دلّی کے اس قیام کے دوران میں مجھے ان سے زیادہ ملاقات کا موقع نہیں ملا۔ صرف دو تین مرتبہ سلام کے لیے حاضر ہوا۔ میں لمبی غیر حاضری کے بعد وطن آیا تھا رشتہ داروں اور احباب کا شدید تقاضا تھا کہ میں ان سے جلد ملاقات کروں، اس کے لیے مجھے لکھنؤ، بھوپال، جالندھر، بنارس وغیرہ کا سفر کرنا پڑا۔ بہرحال میں رخصت ختم ہونے پر

مارچ 1947 میں مصر واپس چلا گیا۔

(5)

میں اب کا گیا کہیں 1952 کے شروع میں پھر دو مہینے کی رخصت پر ہندوستان آیا۔ میرے یہ پانچ برس مصر اور عراق میں بسر ہوئے تھے۔ اس زمانے کا سب سے اہم واقعہ ملک کی آزادی اور تقسیم اور پاکستان کا وجود میں آنا تھا۔ میرے حکومتِ ہند کے بیشتر احباب کراچی پہنچ چکے تھے۔ جی میں آیا کہ ان سے ملاقات کی جائے۔ چنانچہ میں نے قصداً ایسے جہاز سے سفر کیا، جو تین دن کے لیے کراچی رُکتا تھا۔ عدن سے میں نے کراچی اور لاہور کے احباب کو تار سے اطلاع دے دی کہ میں کس دن کراچی پہنچوں گا۔ چنانچہ لاہور سے مولانا غلام رسول مہر کراچی آ گئے تھے۔

یہ تین دن خوب دھاچوکڑی رہی۔ پیر حسام الدین راشدی نے ایک شام 30 سے 40 دوستوں کو کھانے پر جمع کر لیا۔ کھانے کے بعد قوالی کی محفل بھی گرم ہوئی۔ میں حضرت پیر پگاڑو کو وہیں ملا (غالباً ان کی راشدی مرحوم سے کچھ خاندانی رشتے داری بھی ہے) ماہر القادری سے پہلی ملاقات بھی اسی دن ہوئی۔ ماہر صاحب اپنے ساتھ ''فاران'' کے دو تین برسوں کے شماروں کا پلندہ لیتے آئے تھے یہ اُنھوں نے تحفۃً دیا، ایک شمارہ (غالباً مئی 1951) الگ سے دیتے ہوئے کہا: اس میں ایک مضمون خاص طور پر آپ کے دیکھنے کا ہے۔

میں نے قوالی کے دوران ہی میں وہیں بیٹھے بیٹھے دس پندرہ منٹ میں اس شمارے کی ورق گردانی کر لی۔ اس مضمون کا عنوان تھا 'پردہ اُٹھتا ہے' اور یہ مولانا ابوالکلام آزاد کے خلاف تھا۔ اس میں ان کے وطن اور تعلیم اور خاندان وغیرہ کے بارے میں سخت معاندانہ تنقید تھی۔ اس کے عنوان ہی سے اس کے لب ولہجہ کی زہرناکی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

اگلی صبح میں نے اس کا مولانا غلام رسول مہر سے ذکر کیا۔ وہ بھی یہ مضمون دیکھ چکے تھے صرف اتنا کہا: ہاں، بھائی! یہ دن بھی دیکھنا تھے۔ خدا کی شان! آج ماہر صاحب کو بھی مولانا آزاد پر تنقید، بلکہ تنقیص کی جرأت ہوئی۔

تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو

ماہر القادری مرحوم، خدا معلوم کیوں، مولانا آزاد کے شدید مخالف تھے۔ اس پر مزید ستم یہ

ہوا کہ 1950 کے لگ بھگ یہاں سے کچھ ایسے اہلِ اثر اصحاب پاکستان پہنچ گئے جو مولانا آزاد کے ذاتی مخالف تھے، ان میں اتنی جرأت تو نہیں تھی کہ کھل کر برملا اپنی مخالفت کا اظہار کریں، لیکن نجی مجلسوں میں اور اپنے ہم خیال احباب سے خط وکتابت میں وہ زہر اگلتے رہتے تھے، پاکستان پہنچنے کے بعد یہ حجاب بہت حد تک اُٹھ گیا اب اس کی ضرورت بھی نہیں رہی تھی۔ ماہر صاحب کی ان میں سے ایک بزرگوار سے ملاقات ہوئی، دونوں ہم خیال بلکہ ہم مقصد تو تھے ہی بس پھر کیا تھا: خوب گزرے گی جو مل بیٹھیں گے فرزانے دو۔ اب ماہر صاحب نے 'فاران' میں کبھی کنایے سے کبھی صراحت سے مولانا آزاد کے خلاف لکھنا شروع کیا۔ ان کا یہ 1951 کا مضمون بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی تھا۔

میں یہاں دلّی پہنچا، تو حسب معمول مولانا کی خدمت میں بھی حاضر ہوا۔ گفتگو کے دوران میں مجھے اس مضمون کا خیال آیا میں نے کہا۔ مجھے کچھ معلومات درکار ہیں، میں ایک مضمون کا جواب لکھنا چاہتا ہوں۔ میں نے تفصیل بتائی، تو اس پر اُنھوں نے جو کچھ کہا وہ میری زندگی کے لیے رہنما اصول بن گیا۔ فرمایا:

> "کیا آپ کے پاس کرنے کو کوئی اور کام نہیں کہ آپ کو لوگوں کے اعتراضات کا جواب لکھنے کی سوجھی ہے یہ بالکل فضول کام ہے، اگر معترض نے کوئی صحیح بات لکھی ہے، تو اپنی اصلاح کیجیے۔ اور اگر غلط لکھا ہے تو اس سے درگزر کیجیے۔ اس سے آپ کا کچھ نہیں بگڑے گا اور تلخی میں اضافہ نہیں ہوگا۔ اس سے جو وقت بچے گا، اس میں کوئی اور مفید کام کیجیے۔"

بہرحال اُنھوں نے جواب لکھنے سے سختی سے منع کر دیا اور میں نے ان سے اتفاق کرلیا میں اس سفر میں اپنی بیوی اور بڑے بیٹے کے ساتھ آیا تھا، باقی خاندان وہیں مصر میں والدہ کے پاس تھا۔ تھوڑے دن بعد تار ملا کہ بچوں میں سے ایک سخت بیمار ہو گیا ہے اس لیے میں رخصت کی مقررہ میعاد منقطع کر کے واپس چلا گیا۔

اپنی مرکزی حکومت کی 25 سے 26 سالہ ملازمت کے دوران میں مجھے یہاں دلّی میں

صرف تین چار برس رہنے کا اتفاق ہوا۔ ورنہ ساری مدت بیرونِ ملک کی ہرزہ گردی میں بسر ہوئی۔ سب سے لمبا زمانہ 1954 سے 1958 کا ہے یہ وہی زمانہ ہے جب کلکتے کے بعد پھر مجھے ان کی خدمت میں بارہا حاضر ہونے اور مختلف موضوعات پر طویل گفتگو اور استفادے کا موقع ملا۔ فالحمدللہ۔

میں مستقل تبادلے پر نومبر 1954 میں بمبئی پہنچا مہینہ بھر وہاں خاندان کے ساتھ گزرا اور دسمبر کے اواخر میں دلّی آیا حسب معمول یہاں پہنچنے کے بعد میں پہلی فرصت میں کوٹھی (4۔ کنگ ایڈورڈ روڈ) پر حاضر ہوا اس مرتبہ ایک لطیفہ ہوا۔

حسب معمول پہلے محمد اجمل خاں صاحب سے ملاقات ہوئی بہت تپاک سے ملے فرمایا: آج کل بہت مصروف ہیں۔ دیکھیے میں ان سے دریافت کر کے آپ کو مطلع کر دوں گا میں خاموش واپس چلا گیا۔

یہ حقیقت ہے کہ محمد اجمل خاں مرحوم کچھ عجیب کھرّے مزاج کے بزرگ تھے۔ اگر ان کا بس چلتا تو کوئی شخص مولانا سے نہ مل سکتا۔ بہرحال ہفتہ عشرہ گزر گیا چند دن میں کسی تقریب میں ایک جگہ گیا مولانا آزاد بھی اس میں موجود تھے وہ ایک طرف جا رہے تھے کہ انھوں نے مجھے دیکھا ٹھٹک کر رُک گئے میں فوراً بڑھ کر خدمت میں حاضر ہوا اور جھک کر آداب بجالایا۔ پوچھا: آپ کب آئے؟ میں نے عرض کیا دس بارہ دن ہوئے، اس پر تعجب کے لہجے میں دُہرایا۔ دس بارہ دن! میں سمجھ گیا۔ فوراً جواب دیا کہ میں آتے کے ساتھ ہی مکان پر سلام کو حاضر ہوا تھا لیکن محمد اجمل خاں صاحب نے بتایا کہ آپ اِن دنوں بے حد مصروف ہیں، آپ سے دریافت کر کے، وہ مجھے مطلع کریں گے۔ یہ سن کر فرمایا: خاں صاحب اس مجمع میں کہیں ضرور ہوں گے ذرا انھیں تلاش کر کے بلایئے، ہم دونوں حاضر ہوئے تو ان سے فرمایا: آئندہ جب کبھی مالک رام صاحب مجھ سے ملنا چاہیں مجھ سے پوچھنے کی ضرورت نہیں، ڈائری دیکھ کر جس دن وقت خالی ہو انھیں بلا لیجیے۔

اب کے ایک اور غیر معمولی بات ہوئی 1957 کے آخری سال کبھی کبھی وہ خود مجھے بلا بھیجتے تھے۔ محمد اجمل خاں صاحب سے کہہ دیتے کہ کل صبح مالک رام کو بلا لیجیے، وہ مجھے وزارتِ خارجہ میں ٹیلیفون پر اطلاع دے دیتے کہ کل صبح آ جایئے۔

ستم یہ تھا کہ ملنے کا وقت وہی علی الصباح پانچ بجے کا۔ ان دنوں میرا قیام قرول باغ اور پوسا روڈ کی درمیانی بستی (ویسٹ ایکسٹنشن ایریا) میں تھا۔ گرمی کے موسم میں تو آسان تھا لیکن جاڑوں میں صبح ساڑھے چار بجے وہاں سے بائیسکل پر کنگ ایڈورڈ روڈ پہنچنا کارے دارد والا معاملہ تھا لیکن الحمدللہ میں امتحان میں پورا اُترا اور کبھی ایسا نہیں ہوا کہ حاضر نہ ہوا ہوں یا دیر سے پہنچا ہوں۔

اب کے میں اپریل 1958 تک دلّی میں رہا ان سے میری آخری ملاقات جمعہ 7/فروری کو ہوئی پندرہ دن بعد 22/فروری 1958 کو وہ وہاں جا پہنچے جہاں ہم میں سے ہر ایک اپنی اپنی باری پر جانے والا ہے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

اک دھوپ تھی کہ ساتھ گئی آفتاب کے

ایک غیر معمولی شخصیت

ڈاکٹر راجندر پرشاد

اگرچہ مولانا آزاد اپنی تحریروں اور سیاسی سرگرمیوں کے باعث رانچی (بہار) میں نظربند رہے پھر بھی 1920 سے پہلے جبکہ خلافت کمیٹی اور انڈین نیشنل کانگریس نے شانہ بشانہ کام شروع کیا اور انگریزوں کی حکومت سے عدم تعاون کا پروگرام اختیار کیا اس وقت مجھے پہلی بار مولانا سے نیاز حاصل کرنے کا موقعہ ملا۔ ستمبر 1920 میں کلکتہ میں ہونے والے کانگریس کے ہنگامی اجلاس اور اس کے بعد دسمبر میں ہونے والے عام سالانہ اجلاس کے درمیانی عرصے میں گاندھی جی نے علی برادران اور مولانا آزاد کے ساتھ ایک سے زیادہ مرتبہ بہار کا دورہ کیا۔ اس وقت مجھے مولانا سے قربت حاصل ہوئی اور میں نے انھیں ایک ایسے سحر طراز مقرر کی حیثیت سے دیکھا جس کی آواز دلوں کی گہرائی میں اتر کر عوام کے خوابیدہ جذبات کو جھنجھوڑ کر بیدار کر دیتی تھی۔ اس وقت سے لے کر زندگی کے آخری لمحات تک میرے ان کے تعلقات بہت گہرے اور خوش گوار رہے۔ اس وقت ڈیڑھ برس کے اندر انھوں نے اپنی تقریروں سے ملک میں بیداری کی ایسی لہر دوڑا دی جیسے ہر چہار جانب سے آزادی کا طوفان اُمڈ آیا ہو۔ اس لیے یہ کوئی حیرت انگیز اور غیر متوقع بات نہ تھی کہ انگریزی حکومت نے اپنے اختیارات اور جابرانہ پالیسی کے تحت بالآخر انھیں گرفتار کر کے جیل میں ڈال دیا۔

1921 کے شروع میں گاندھی جی کے جیل جانے کے بعد فوراً ہی کانگریس کے ممتاز رہنماؤں میں اختلاف پیدا ہوگیا۔ اختلاف کی جڑ عدم تعاون کی تحریک تھی۔ مسئلہ یہ تھا کہ کانگریس کو Legislative council کے انتخابات میں حصہ لینا چاہیے یا نہیں۔ کلکتہ کے ہنگامی اجلاس میں انتخابات میں حصہ نہ لینے کا فیصلہ کیا گیا اور ناگپور و احمد آباد کے اجلاس میں بھی اس فیصلے کی تصدیق کی گئی۔ گیا کانگریس میں انتخابات میں شرکت اور بائیکاٹ دونوں کے حامیوں کی طاقت آزمائش ہوئی۔ بائیکاٹ کے حامی پھر جیت گئے۔ لیکن دونوں طرف کانگریس کے ممتاز افراد تھے جو اس رسہ کشی اور اختلاف سے بے حد کبیدہ خاطر تھے اور چاہتے تھے کہ مفاہمت کی کوئی راہ نکل آئے۔ چنانچہ 1923 میں دہلی میں پھر کانگریس کا ہنگامی اجلاس طلب کیا گیا جس کے صدر مولانا آزاد منتخب ہوئے۔ 34 برس کی عمر میں کانگریس کے صدر! فارسی کی ایک کہاوت ہے:

''بزرگی بہ عقل است نہ بسال دلاوری بدل است نہ بہ مال

یعنی بزرگی علم سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ سن وسال سے اور تونگری دل سے ہوتی ہے نہ کہ زر و مال سے۔ ہماری تاریخ میں اگر اس کہاوت کی کوئی مثال دیکھنے میں آئی تو اس وقت جب مولانا آزاد دو تین سال کانگریس کی خدمت کرنے کے بعد اس کے صدر منتخب ہوگئے۔ قومی بیداری کی اس قلیل مدت میں ہی اُنھوں نے نہ صرف زورِ خطابت بلکہ اپنی غیر معمولی ذہانت، دانشمندی، معاملہ فہمی، باہم متصادم عناصر کو یکجا کرنے کی قوت اور مختلف الخیال طبقوں کے درمیان ہم آہنگی اور یکسانیت پیدا کرنے کی بے نظیر صلاحیت کے باعث اپنے ساتھ کام کرنے والوں پر گہرا اثر ڈالا تھا۔

تحریکِ آزادی کی طویل مدت میں ان کی حُب الوطنی، ایثار قربانی اور مضبوط قوتِ فیصلہ کا ہمیں بار بار معترف ہونا پڑا۔ اس جد و جہد میں اُنھوں نے اپنا بیشتر وقت دوسرے ساتھیوں کی طرح جیل میں گزارا۔

دہلی میں مولانا کی صدارت میں کانگریس کا جو ہنگامی اجلاس ہوا اس میں ''چینجیز اور نو چینجیز'' دونوں گروپوں کے درمیان اصولوں سے دستبردار ہوئے بغیر سمجھوتہ ہوگیا۔ یہ مولانا آزاد ہی کا کمال تھا کہ دونوں گروپوں کے جذبات و خیالات کا مساوی طور پر احترام کیا گیا اور دونوں

کے ساتھ پورا پورا انصاف کرتے ہوئے باعزت طور پر مفاہمت کا راستہ تلاش کر لیا گیا۔ طے یہ پایا کہ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ کونسل میں جا کر ملک کی خدمت زیادہ بہتر طور سے انجام دے سکیں گے وہ کانگریس کا نام اور فنڈ استعمال کیے بغیر انتخاب لڑ سکتے ہیں۔ جو لوگ کونسل میں جانے کے خلاف ہیں وہ کانگریس کے نام پر اس کے فنڈ یا ذاتی اثر ورسوخ کو کام میں لا کر ان کی مخالفت نہیں کریں گے۔ نظریاتی اور اصولی اختلاف کے درمیان اتحادِ عمل کا رشتہ تلاش کرنے میں مولانا کو کس قدر کمال حاصل تھا۔ اس واقعہ سے اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ قومی اتحاد پر مولانا کو جو غیر متزلزل اعتقاد تھا یہ واقعہ اس کی بھی ایک روشن مثال ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ہر جماعت اپنے اصولوں اور عقائد پر قائم رہتے ہوئے خواہ وہ سیاسی ہوں خواہ مذہبی ملک کے اتحاد میں رُکاوٹ کے بجائے معاون بن سکتی ہے۔

ہندو مسلم اتحاد:

یہی وجہ ہے کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کے بڑے حامی تھے۔ اپنے ہم مذہبوں کی تلخ و ترش تنقیدوں کے درمیان وہ ایک غیر متزلزل چٹان کی طرح جمے رہے۔ ذرا بھی ٹس سے مس نہ ہوئے۔ اس کا فطری نتیجہ یہ تھا کہ ملک کے ہر طبقے میں ان کو یکساں طور پر عزت واحترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ تمام پیچیدہ اور الجھے ہوئے مسائل کو حل کرنے کے لیے ان سے مشورہ کیا جاتا تھا۔ وہ ہمیشہ بے خوف بلا جھجک غیر جانبدارانہ اور ٹھوس مشورہ دیتے تھے۔ 1940 میں دوبارہ کانگریس کے صدر منتخب ہونے پر انھوں نے ہماری توقع کے عین مطابق غیر معمولی سوجھ بوجھ، فہم و فراست اور حب الوطنی کا ثبوت پیش کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب فرقہ وارانہ کشیدگی نقطۂ عروج پر پہنچ گئی تھی اور نتیجے میں ایک آزاد مسلم مملکت کی حیثیت سے پاکستان کا مطالبہ کیا جانے لگا تھا۔ انگلینڈ اور ہندوستان کے درمیان اہم سیاسی گفت و شنید کے وقت مولانا آزاد ہی کانگریس کے صدر تھے۔ اس حیثیت سے وہ برطانوی نمائندوں کے ساتھ انتقال اختیارات کی بات چیت میں ہماری نمائندگی کرتے تھے۔

لوکمانیہ تلک کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اگر وہ سیاسی تحریکات میں حصہ نہ لے کر اپنا سارا

وقت ویدک لٹریچر کے مطالعہ وتحقیق میں صرف کرتے تو ہندوستانی سنسکرتی اور علوم کو اُن کی دین کچھ کم اہم نہ ہوتی۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر مولانا آزاد بھی اپنا سارا وقت عربی و فارسی مطالعے میں صرف کرتے تو اس کا نتیجہ بھی اتنا ہی اہم ہوتا جتنا ان کی سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے کا ہوا۔

وزیرِ تعلیم کے عہدے پر:

آزادی کے بعد قدرتی طور پر انھیں تعلیم کا محکمہ سپرد کیا گیا۔ فنونِ لطیفہ، ثقافتی اور سائنسی تحقیقات کے شعبے بھی اُنھیں کے ماتحت تھے۔ آرٹ، ادب، ثقافت اور سائنسی تحقیق کی حوصلہ افزائی اور روز افزوں ترقی، اکادمیوں، تجربہ گاہوں اور تعلیمی مسائل کو حل کرنے کے لیے مختلف کمیٹیوں سے ظاہر ہے۔

مولانا آزاد ہندوستانی تہذیب وثقافت کے نمائندے تھے۔ ہندوستانی تہذیب کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ تمام اچھی قدروں کو بلاجھجک قبول کر لیتی ہے۔ آرٹ، اخلاق اور روحانیت کے نقطۂ نظر سے جو چیز بھی معیاری اور خوبصورت ہو ہمیشہ اسے وہ اپناتی رہی ہے۔

مولانا آزاد کے آخری سفر کے موقعہ پر عوام نے جس بے پایاں محبت اور عقیدت کا مظاہرہ کیا اس سے پتہ چلتا ہے کہ عوام کو ان کی رہنمائی اور قیادت پر کتنا بھروسہ اور اعتماد تھا اور عوام کے دلوں میں ان کے لیے کتنا اونچا مقام تھا۔ مولانا اپنا مادی جسم چھوڑ کر جا چکے ہیں لیکن ان کی روح ہماری اور ہمارے بعد آنے والی نسلوں کی رہنمائی کرتی رہے گی۔ بھگوان کرے ہم اس عظیم وراثت کے مستحق ثابت ہوں۔

مولانا آزاد

پنڈت جواہر لعل نہرو

کسی آشنا ہستی کے متعلق کچھ اظہارِ خیال کرنا ایک مشکل کام ہے اور پھر یہ مشکل اور بھی مشکل ہوجاتی ہے جب وہ ہستی ایسی سیاسی رفیق ہو کر قومی کاموں کی تمام قسم کی ذمہ داریوں اور تکالیف میں ساتھی رہی ہو، یہی وجہ ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کے متعلق قلم اُٹھانا میرے لیے کوئی آسان کام نہیں ہے۔

تقریباً تیس سال ہوئے جب پہلے پہل میری ملاقات مولانا سے ہوئی۔ لیکن مولانا کی علمیت، قومی کاموں میں عزم و ثبات اور جنگِ عظیم کے دوران میں ان کی نظر بندی کے متعلق میں اس سے پیشتر ہی بہت کچھ سن چکا تھا اور ان سے ملنے کے لیے بیتاب تھا۔ عمر کے اعتبار سے اُن کا ابھی عالمِ شباب تھا۔ لیکن ان کے چہرے پر پختہ کاری اور بالغ نظری کے گہرے نقوش تھے اور اس طرح اُن کی جگہ بزرگانِ کانگریس کے درمیان ناگزیر تھی۔ چونکہ مجھے خود بھی اس وقت کانگریس کے اندرونی حلقوں سے اتنا گہرا ربط وضبط نہیں تھا۔ اس لیے اس وقت اُنھیں دُور سے مطالعہ کرنے کا موقعہ ملتا رہا، لیکن اس کے بعد کانگریس ورکنگ کمیٹی کی میٹنگوں میں مجھے ان کو بغور مطالعہ کرنے کا موقعہ ملا اور بالخصوص پچھلے دس بارہ برس سے تو مجھے ان سے بہت گہرا تعلق رہا ہے۔ اگر ہمارے ایامِ قید و بند اور میری ہندوستان سے غیر حاضری کے زمانے کو اس میں سے مستثنیٰ کردیا جائے تو

کانگریس کے اندر مشاغل اور اس کی عظیم الشان تجویزوں اور اہم فیصلوں میں مجھے ان کی مسلسل رفاقت کی عزت حاصل رہی ہے۔ کانگریس کی تاریخ میں اور بنابریں ہندوستان کی تاریخ میں بہت کم لوگ اس حقیقت سے آشنا ہیں کہ کانگریس کی تجاویز اور عزائم کی تلاش وخراش اور وضع قطع میں ان کا زبردست ہاتھ کس طرح مصروف کار رہا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ وہ پریذیڈنٹ ہوں یا ورکنگ کمیٹی کے ایک عام ممبر، ان کے آزاد مشورے غیر معمولی طور پر وقیع سمجھے جاتے تھے۔ کیونکہ ان رایوں اور مشوروں کے پس پردہ دانش اور تدبر اور فہم وفراست کی غیر معمولی پختگی اور گھلاوٹ روز بروز نمایاں تر ہوتی جارہی تھی۔

مولانا عام دنیا سے بالکل مختلف اور نرالے سیاست داں تھے، آپ ایک کامیاب سیاست داں کے طبعی مزاج سے معریٰ تھے جو ٹھوس اور بے حس ہوکر حملے کرنے اور حملے سننے کے قابل ہوجاتا ہے۔ آپ کی افتادِ طبیعت سرتاسر اس کے خلاف تھی۔ وہ بے حد شرمیلے اور خلوت پسند تھے اور مزید برآں ان کے پہلو میں ایک بہت زیادہ حساس دل تھا۔ باوجود ایک مؤثر اور باوقار مقرر ہونے کے شور وشغب اور ہنگامہ خیزیوں سے بہت گھبراتے تھے۔ ان کو عوام میں تقریر کرنے کے لیے آمادہ کرنا کوئی آسان کام نہیں تھا۔ حق یہ ہے کہ اُن کی اصلی خصوصیت علم وفضل تھی، حالات کی نزاکت نے انھیں حرکت وگردش کی زندگی پر مجبور کردیا تھا۔

مولانا کو دیکھ کر مجھے اکثر وہ فرانسیسی قاموسی یاد آجاتے ہیں جو انقلاب فرانس سے کچھ عرصہ پہلے موجود تھے۔ تاریخ اقوام ماضیہ میں ان کا درک دبصیرت یقیناً حیرت انگیز ہے اور پھر یہ وسیع علم ان کے دماغ میں عجیب ضبط وترتیب کے ساتھ موجود تھا۔ اُن کا ذہن مدلل اور باضابطہ اور سُلجھا ہوا تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اُنھوں نے منطق وفلسفہ کے کسی قدیم اسکول میں تعلیم حاصل کی ہے۔

اگر اس وقت خلوت پسندی اور شرمیلاپن ان کی طبیعت کا خاصہ نہ ہوتا تو وہ ملکی اور قومی کاموں میں اس سے بھی بڑھ کر حصہ لیتے۔ کیونکہ ان کے قلم میں ایک سحر اور ان کے لبوں میں ایک اعجاز تھا جو ہزاروں بے حس دلوں کو حرکت وعمل کی طرف راغب کرسکتا تھا۔ ہم نے یہ اعجاز پرور آواز پبلک میں بہت کم سُنی اور بدقسمتی سے اُنھوں نے اپنے جادو نگار قلم سے بھی پہلے کی طرح

دلآویزیاں اور رنگینیاں پیدا کرنی چھوڑ دی تھیں۔

مجھے ہمیشہ ان کی تصنیفی زندگی سے بے اعتنائی پر افسوس ہوا ہے کیونکہ جو زبان وہ لکھتے تھے، وہ زیادہ سے زیادہ پُر معنی الفاظ سے مملو ہوتی تھی۔ عنفوانِ شباب ہی میں اُنھوں نے نہ صرف ہندوستان بلکہ مغربی ایشیا عربی ممالک اور مصر سے خراجِ تحسین وصول کرلیا تھا۔ وہ محض ان کے قلم کی بدولت تھا اور اب تک یہ حالت تھی کہ اگر ان عربی بولنے والے ممالک میں کوئی سیاح، ہندوستان سے جاتا ہے تو اس سے ابوالکلام کے متعلق ضرور دریافت کیا جاتا ہے۔ اگر اُنھوں نے اپنا یہ جہادِ قلمی جاری رکھا ہوتا تو آج ہماری قوم کو صاف اور سُلجھے ہوئے طرزِ فکر اور بنا بریں صحیح راہِ عمل کے تعین میں کس قدر گراں بہا تقویت نصیب ہوتی۔

یہ محض حالات کا تقاضہ تھا کہ وہ دوسرے فرائض اور ذمہ داریاں اپنے کندھوں پر لینے کے لیے مجبور ہوگئے اور اب یہ فیصلہ تاریخ کرے گی کہ اُنھوں نے یہ سب کچھ کس طرح بوجوہِ احسن ادا کیا۔ لیکن ہم جنھیں ان کو بہت زیادہ قریب سے دیکھنے کی عزت حاصل رہی تاریخ کے فیصلے کے واسطے زحمت کش انتظار کیوں ہوں؟ وہ ہمارے لیے اور ملک و قوم کے لیے قوتوں کا ایک محکم پہاڑ تھے۔ قطع نظر اس کے کہ کبھی ہم نے اُن کی رائے سے اختلاف کیا۔ بالاتفاق ہم ہمیشہ یہ ملحوظِ خاطر رکھتے رہے کہ اُن کی رائے بہت زیادہ وقیع ہوتی ہے اور ہم آسانی سے اس سے عہدہ برآ نہیں ہوسکتے، کیونکہ وہ رائے ایک ایسے آزمودہ کار اور صائب دماغ کی پیداوار ہوتی تھی جسے ماضی وحال کے علم و فضل اور غیر معمولی دانش و فراست سے نوازا گیا ہو اور یہ ہمہ گیر قوتیں بہت کم ہستیوں کا حصہ ہوتی ہیں۔

بڑے آدمی پیدا ہوتے آئے ہیں اور ہوتے رہیں گے لیکن مولانا جس خاص نوعیت کی عظمت کے مالک تھے وہ بھارت یا کسی اور جگہ نظر نہ آسکے گی۔ مولانا آزاد نے اسلام کی سب سے بڑی خدمت کی جبکہ اُنھوں نے یہ کہا کہ اسلامی ممالک امپیریلزم کے نتیجہ سے تبھی بچائے جاسکتے ہیں جب بھارت آزاد ہوگا۔ مولانا ماضی کی عظمت اور حال کی عظمت کا دل پسند مجموعہ تھے۔ آج انسان چاند تک پہنچنے کا متمنی ہے، لیکن ہم میں تحمل مزاجی، مروّت اور رواداری کا زبردست فقدان ہے۔ مولانا اُس کلچر کے نمائندہ تھے جو مختلف کلچروں کے آپس میں سموئے جانے سے ظہور پذیر ہوا

ہے۔ مولانا آزاد روشن فہم وفراست کے مالک تھے اور مسائل کی تہ تک پہنچنے کی حیران کُن صلاحیت رکھتے تھے۔ ایسے دوست، رفیقِ کار ساتھی، لیڈر اور معلّم کی وفات یقیناً گہرا خلا پیدا کر دیتی ہے جو وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتا جاتا ہے۔ پھر بھی میں یہ کہوں گا کہ مولانا ہم سے جُدا ہو گئے ہیں، لیکن اُن کا پیغام زندہ ہے اور یہ ماضی کی طرح ہمیں روشنی دیتا رہے گا۔

مولانا ابوالکلام

پنڈت سندرلال

پچھلی نسل کے لوگ اب ایک ایک کر کے نئی نسل والوں کے لیے جگہ خالی کرتے جارہے ہیں۔ یہ بات قدرتی اور لازمی ہے۔ مولانا آزاد سے میری واقفیت تقریباً چالیس برس کی ہے۔ مولانا مرحوم سب سے پہلے دنیا کے سامنے اس وقت آتے ہیں جب اس ملک میں مذہب کی بنا پر نیشنلزم یعنی سیاسی قومیت کا تخیل قائم کرنے اور ایک ایک گاؤں اور ایک ایک گلی میں صدیوں سے مل کر رہنے والے ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو الگ الگ قومیں قرار دینے کی منظم کوششیں جاری تھیں۔ ان غلط کوششوں کو ایک طرف جداگانہ سیاسی مفاد پرمبنی کیا جارہا تھا اور دوسری طرف قرآن اور احادیث کے حوالے دے کر ان پر ایک مذہبی صداقت کی مہر لگانے کی کوشش کی جارہی تھی۔ ٹھیک اسی کے متوازی کوششیں ہندوؤں میں بھی جاری تھیں۔ وہ زہر ملک کی زندگی سے ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے۔ عین اس نازک موقعہ پر مولانا آزاد کی جرأت، ان کی حب الوطنی، ان کی قربانی اور ان سب سے بڑھ کر دینیات سے ان کی لاثانی واقفیت نے نفاق کے ان پُر فریب تخیلوں کو وہ زک پہنچائی جس سے وہ آج تک نہ پنپ پائے اور جس نے حقیقت یہ ہے کہ اس ملک کو بے وقت موت سے بچا کر اس کے لیے نئی زندگی کی راہیں کھول دیں۔ میں جمعیۃ العلما ہند کی دین داری، حب الوطنی، قربانی اور حیرت انگیز استقلال کا ہمیشہ قائل رہا ہوں اور رہوں گا۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں

ہوسکتا کہ اگر اس معاملہ میں جمعیۃ العلما کے نقطۂ نگاہ میں کبھی کسی کو کسی قسم کا جائز شبہ ہوسکتا تھا تو اسے اس نازک زمانہ میں نوجوان مولانا ابوالکلام آزاد کی قاطع تحریروں نے ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ اس لحاظ سے جہاں تک ملک کی مشترکہ زندگی اور ہندو مسلم اتحاد کا سوال ہے مولانا ابوالکلام آزاد کا احسان اس ملک کے اوپر مہاتما گاندھی کے احسان سے کم نہیں ہے۔

جہاں تک مولانا ابوالکلام آزاد کی کانگریسی زندگی کا سوال ہے کانگریس کی تاریخ کی اور خصوصاً مہاتما گاندھی کے عہد کی تاریخ کی یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ جہاں بھی اور جب بھی اس ملک کے مختلف جماعتوں یا پارٹیوں کے درمیان یا کانگریس اور انگریز سرکار کے درمیان گفت و شنید کی ضرورت پیدا ہوئی، ہر ایسے موقع پر مولانا آزاد کی شخصیت سب سے زیادہ کارآمد، مددگار اور مفید ثابت ہوئی۔ سچ یہ ہے کہ مولانا آزاد جیسا صلح کل، سلیم الطبع، صحیح الرائے، بُردبار، انصاف پسند اور ہر قسم کے تعصبات سے پاک و صاف انسان اس ملک میں اب دوسرا نظر نہیں آتا۔

اپنے اصول کے لیے قربانی کا مادّہ مولانا میں کتنا زبردست تھا۔ اس کا اندازہ بہت کم لوگوں کو ہوسکتا ہے، ان کے والد مرحوم کے زمانے میں مسلمانانِ ہند اور خصوصاً مسلمانانِ بنگال ان سے جو عقیدت رکھتے تھے وہ شاید کسی بھی دوسرے سے نہ رکھتے تھے۔ اس کے برعکس مولانا ابوالکلام آزاد کی حق پرستی کی وجہ سے کلکتہ کے مسلمانوں کا اس زمانے میں ان کے پیچھے نماز پڑھنے سے انکار کرنا ایک معمولی چیز نہ تھی۔ مولانا ابوالکلام آزاد پر اس کا ذرا سا بھی اثر نہ ہوا۔ وہ اپنی جگہ سے بال برابر بھی نہ ڈگے۔ اس کی وجہ سے انھیں جو مالی نقصان برداشت کرنا پڑا وہ کسی بھی معمولی انسان کو متزلزل کر دینے کے لیے کافی تھا۔ مجھے اس کا اچھی طرح اندازہ ہے۔ مجھے ان دنوں کلکتہ میں مولانا کا مہمان ہونے کا شرف حاصل ہوا تھا۔ مولانا ہی کی عظیم الشان ہستی تھی جس نے بُردباری اور متانت کے ساتھ اس سب کو برداشت کیا اور جتنے خلافِ حق راستے انھیں ان مصائب سے باہر نکلنے کے سجھائے گئے انھیں ہمیشہ حقارت سے دیکھا۔

ٹھیک مہاتما گاندھی کی طرح مولانا مرحوم ان پاک ہستیوں میں سے تھے جنھیں محض اتحاد پسند اور انصاف پسند ہونے کی وجہ سے باری باری ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے اپنا دشمن قرار دیا۔ میں اس تکلیف دہ پہلو کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتا۔ تاہم مجھے یاد آ رہا ہے کہ آزادی

سے کچھ سال پہلے علی گڑھ اسٹیشن پر مولانا کے ساتھ کچھ بہکے ہوئے مسلمان بچوں کی طرف سے جو سلوک کیا گیا، اس کے بعد الٰہ آباد اسٹیشن پر جب کچھ نامہ نگاروں نے اس دردناک واقعہ کی تفصیل دریافت کرنا چاہی تو مولانا مرحوم نے حد درجہ بردباری اور اختصار کے ساتھ جواب دیا— 'میرے بھائی زندگی ایک بوجھ ہے اُٹھانا ہی پڑتا ہے۔' مجھے یہ یاد کرتے ہوئے شرم آرہی ہے کہ پڑھے لکھے ہندوؤں میں ایک کافی تعداد ایسے لوگوں کی تھی جو آخر وقت تک مولانا کے ساتھ انصاف نہ کرسکے۔ باوجود دونوں طرف کی اس غلط فہمی کے مولانا مرحوم کا اپنی جگہ پر پہاڑ کی طرح ڈٹے رہنا ان کے اعلیٰ ترین اور لاثانی کردار کا زبردست ثبوت تھا۔

ہم میں سے بہت سوں کو اپنی حکومت کے سیکولر ہونے پر فخر ہے۔ ہم میں ابھی تک بہت سی ایسی کمزوریاں بھی باقی ہیں جو ہمارے اس دعوے کو جھٹلاتی رہتی ہیں۔ ہمارے اندرونی اور بیرونی نقاد ہماری ان کمزوریوں سے کافی فائدہ اُٹھاتے رہتے ہیں۔ ان حالات میں آزادی سے پہلے ملک کی سیاسی زندگی میں مولانا ابوالکلام آزاد کی جگہ اور آزادی کے بعد ملکی حکومت میں ان کا مقام ہم پر اعتراض کرنے والوں کے لیے سب سے زبردست جواب تھا۔ مولانا مرحوم کا وجود وہ نازک لیکن مضبوط ریشمی دھاگا تھا جس نے اپنے انداز سے ملک کے لاکھوں بلکہ کروڑوں ہندوؤں اور مسلمانوں کے دلوں کو باندھ رکھا تھا۔

ایک تازہ معاملے کا تذکرہ بھی یہاں بے موقعہ نہ ہوگا۔ کوئی ملک دنیا میں اتنا احسان فراموش نہیں ہوسکتا جو اس بات کو بھول جائے کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں جب ملک کی ایک بڑی مجلس ایک نہایت مخدوش سرمایہ دار اور اس کے طرفداروں کے کرتوتوں پر بحث کررہی تھی تو تقریباً مولانا مرحوم کی اکیلی ہستی تھی جس نے حق و انصاف کا ساتھ دیا اور آخر تک انصاف کا پلّا بھاری رکھا۔ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ اس نازک معاملہ پر آخری دن مولانا مرحوم کی کئی گھنٹے کی بحث نے ان کی زندگی کی کشتی کو شاید وقت سے کچھ پہلے کنارے لگادیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے چلے جانے سے ملک کو جو نقصان پہنچا ہے اس کا پورا اندازہ ابھی ہمیں نہیں ہوسکتا۔ کوئی دوسرا نظر نہیں آتا جو ان کی جگہ پُر کرسکے۔ کہتے ہیں چیز کو کھو کر ہی انسان کو اس کی قدر معلوم ہوتی ہے۔ میری ہم سب کی ایشور اللہ سے یہ دعا ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد

اس ملک کے اندر فرقہ وارانہ اتحاد خصوصاً ہندو مسلم اتحاد کی جڑوں کو مضبوط کر سکے اور ملک کو سچی جمہوریت، انسانی بھائی چارے اور انسانی مساوات کی طرف قدم بڑھانے میں مدد دے سکے۔

ابوالکلام آزاد: ایک ہمہ گیر شخصیت

ڈاکٹر ذاکر حسین

(یہ تقریر ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے دلّی کے اُس تعزیتی جلسے میں فرمائی تھی جو صدر جمہوریہ ڈاکٹر راجندر پرشاد کی زیرِ صدارت 23 فروری 1958 کو منعقد ہوا تھا)

راشٹر پتی جی! بھائیو اور بہنو! آپ جانتے ہیں کہ ہم آج کیوں یہاں جمع ہیں۔ اب تک آپ کے سامنے جو کچھ کہا گیا وہ مولانا کے ساتھیوں کی عقیدت کا اظہار تھا۔ میں مولانا کے ساتھی ہونے کا فخر نہیں رکھتا ہوں۔ میں ان کے ایک حقیر چیلے ہونے کا فخر رکھتا ہوں۔ آدمی چھوٹا ہو یا بڑا اپنی زندگی کو بنانے کے لیے کہیں نہ کہیں سے روشنی اور گرمی لیتا ہے۔ میں جب ایک لڑکا ہی تھا، اپنی زندگی کے مٹی کے دیے کو سُلگانا چاہتا تھا اور لوگوں کی طرح میں نے بھی روئی کی بتیاں بنائی تھیں اور اپنی زندگی کے تیل میں ان کو ڈالا تھا اور ڈھونڈتا پھرتا تھا کہ ان کو کہاں سے جلاؤں۔ اس زندگی کی پہلی بتی، اس دیے کی پہلی بتی میں نے مولانا کے دیے سے جلائی تھی۔ ایک طالب علم کی حیثیت سے میں ان کا "الہلال" پڑھتا تھا اور جب میں اپنے ساتھیوں میں بیٹھ کر اس کو پڑھتا تھا اور انھیں سناتا تھا اس وقت اس بتی میں آگ لگی تھی۔ یوں اور جگہ سے بھی میں نے آگ لی۔ لیکن آج میں اقرار کرتا ہوں کہ پہلی آگ انھیں سے لی تھی۔ میں ان سے دور دور رہتا تھا اس لیے کہ میں

سیاست کا آدمی نہیں ہوں۔ ہر وقت اُن کے ساتھ کا موقع مجھ کو نہیں تھا، کبھی کبھی ان سے ملتا تھا اور جب ملتا تھا تو اُن سے روشنی اور گرمی پاتا تھا۔ ابھی سال بھر سے کم عرصہ ہوا کہ ایک بات میں مجھے اُن سے کچھ رنج ہوا اور میں ان سے کچھ کھچا، اس وقت آپ کے سامنے اقرار کرتا ہوں کہ میں نے اپنی کم ظرفی کی وجہ سے اس کھچاوٹ کو ان پر ظاہر بھی کیا مگر اس کو وقار نے، بجائے اس کے کہ اسے میری گستاخی سمجھے مجھ پر محبت کی بھرمار کی اور جب میں ان کے بُلانے پر ان سے ملنے گیا تو میں شرم سے گڑا جاتا تھا اور وہ محبت سے اُبلتے جاتے تھے اور میرے اوپر شفقت کی ایسی بارش تھی کہ میں اس کو کبھی بُھلا نہیں سکوں گا۔ مولانا بہت سی حیثیتیں رکھنے والے آدمی تھے۔ وہ بہت بڑے عالم تھے مذہب کے، بہت بڑے عالم تھے ادب کے۔ ادب پر، لٹریچر پر بڑی نظر رکھتے تھے۔ بڑا اچھا مذاق رکھتے تھے۔ کتابوں پر عاشق تھے اور کوئی سیاست داں یہ نہ سمجھے کہ اُنھوں نے سیاست کی خاطر اپنے علم کو کبھی بھی چھوڑا ہو، وہ آخری لمحے تک اس کے ساتھ وفادار رہے۔ ہاں وہ یہ جانتے تھے کہ علم ایک بار بھی بن سکتا ہے، علم ایک ایسا بوجھ بن سکتا ہے جو آدمی کو دبا دے اور اس کو ناکارہ کردے۔ وہ علم کے ساتھ اپنی سماجی ذمہ داریوں کو بھی سمجھتے تھے۔ وہ اپنے وطن کے فرائض کو بھی جانتے تھے۔ اُنھوں نے آخر وقت تک علم کو نہیں چھوڑا اور علم کی لگن اُن کے دل میں لگی رہی۔ کتابوں کی تلاش، چیزوں پر غور وفکر، ان کو سوچنا، ان کو سمجھنا، ان کے جوڑ ملانا، چاہے وہ تاریخی مسائل ہوں، چاہے وہ ادبی مسائل ہوں، چاہے وہ علمی مسائل ہوں، ان کا یہ شغل آخر تک باقی رہا۔ ابھی آخری مرتبہ دسمبر میں جب میں ان سے ملا تو وہ دو کتابیں دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کتابوں کے دیکھنے کے لیے، پٹنہ آنے کا ارادہ ظاہر کیا کہ گوہاٹی کے سفر میں پٹنہ آؤں گا اور وہ دو کتابیں دیکھوں گا۔ افسوس کہ اس کا موقع ان کو نہیں ملا۔ علالت کی وجہ سے نہ وہ کانگریس میں گئے اور نہ اس لیے پٹنہ گئے لیکن ان کی یہ لگن آخری وقت تک رہی۔ مگر کوئی یہ نہ سمجھے کہ وہ ایسے عالم تھے کہ علم کے بہانے سے اپنے تمام سماجی فرائض سے الگ ہو جاتے اور سماجی فرائض کا خیال نہ کرتے۔ اُنھوں نے اپنی مثال سے یہ بتا دیا کہ وہ اپنی ساری زندگی ایک مجاہد کی طرح اپنی قوم کی آزادی کے لیے، اس کی آزادی حاصل کرنے کے لیے اور آزادی حاصل ہونے کے بعد آزادی کو اچھی نیو اور بنیاد پر قائم کرنے کے لیے صرف کر سکتے ہیں۔ اُنھوں نے یہ ثابت کر دیا کہ علم ایک گورکھ دھندا نہیں ہے

کہ جس سے لوگوں کو دھوکے دیے جائیں بلکہ وہ ایک روشنی ہے جس سے آدمی دوسروں کو روشنی دکھا سکتا ہے۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ اس عالم، اس مفکر، اس مرد مجاہد نے کلمۂ حق کہنے، سچی بات کہنے، ناگوار سچی بات کہنے کی مثالیں قائم کی ہیں۔ سچ بات کا کہنا سب سے بڑا جہاد ہے۔ سچ بات کہنے میں بڑی ناگواریاں ہیں۔ لوگ ناخوش ہوتے ہیں اور مولانا سے لوگ کیا ناخوش نہیں ہوتے۔ یہاں مسلمان بھائی ہوں گے۔ ہم سوچیں کہ ہم نے مولانا کا کس کس طرح دل نہیں دُکھایا۔ ہم نے مولانا کو کیا کچھ نہیں کہا۔ کون سا بُرا لفظ ہے جو ہم نے ان کے لیے استعمال نہیں کیا لیکن اس وقار کے پتلے نے ایک لفظ کہا کسی کے متعلق؟ کوئی ہے یہاں جو یہ شہادت دے سکتا ہے کہ اس نے کبھی کسی کی بابت کوئی ایسا کلمہ سنا کہ اُنھوں نے شکایت کی ہو یا بُرا مانا ہو۔ سب کچھ گزر جاتا تھا اور اس کی وہ بالکل پروا نہیں کرتے تھے، وہ کلمۂ حق ضرور کہتے تھے۔ مشورہ ٹھیک صحیح مشورہ دیتے تھے جیسا کہ ابھی کہا گیا کہ وہ کم آمیز تھے، کچھ عرصے سے زیادہ کم آمیز ہو گئے تھے۔ لوگوں سے کم ملتے تھے لیکن وہ سب کے ساتھی تھے۔ وہ اس کمرے میں بیٹھ کر ہمارے سب کے ساتھی تھے اور اس طرح ساتھی کہ ہمیں محسوس ہوتا تھا کہ وہ ہمارے ساتھی ہیں۔ اس لیے کہ جب وہ بات کہنے کی ضرورت ہوتی تھی جو ہم چاہتے ہیں کہ کہی جائے اور جو ہم سمجھتے ہیں کہ ہم نہیں کہہ رہے ہیں اور ہماری طرف سے نہیں کہی جا رہی ہے وہ اس کو کہتے تھے اور ہمیں یقین تھا کہ وہ اس کو کہہ سکتے ہیں اور ایک مرد مجاہد کے واسطے یہ بہت بڑا مرتبہ ہے۔ ان سب میں ہمارے واسطے بہت بڑی عبرتیں ہیں۔ ان سب میں ہمارے واسطے بہت بڑے سبق ہیں اور جیسا کہ میں نے کہا چونکہ میں ایک طالب علم کی طرح سبق لینے کے لیے ہی ان کے پاس گیا تھا، آج بھی یہ سمجھتا ہوں کہ وہ سبق جاری ہے۔ اگرچہ وہ ہم میں نہیں رہے۔ جیسا کہ راشٹرپتی جی نے کہا کہ وہ قلم جس سے موتی برستے تھے، وہ قلم جس سے بجلیاں بھی گرتی تھیں، وہ زبان جس سے پھول برستے تھے اور جس سے چنگاریاں بھی برستی تھیں، جو باطل کو جلاتی بھی تھی اور سچ کو روشن بھی کرتی تھی۔ وہ زبان بند ہے، وہ قلم ٹوٹ گیا ہے لیکن وہ مثال باقی ہے اور ہمیں چاہیے کہ ہم اس مثال سے گرمی بھی لیں اور روشنی بھی لیں اور اپنی زندگی کو ایسا بنائیں جیسا کہ وہ چاہتے تھے کہ ہم بنائیں اور جس کی مثال وہ ہمارے لیے چھوڑ گئے۔ ہمارے سامنے ایک بہت بڑا کام ہے۔ اس قوم کے بنانے کا کام کوئی کھیل نہیں ہے۔

بستی بسنا کھیل نہیں بستے بستے بستی ہے

کوئی یہ نہ سمجھے کہ ہتھیلی کے اوپر سرسوں جم سکتی ہے۔ اس میں نہ معلوم کتنے ابوالکلام کھپ جائیں گے، کتنی نسلیں کھپ جائیں گی اور یہ کام کبھی ختم نہ ہونے والا کام ہے۔

اس لیے ہمیں اپنے سامنے اس راستے کو رکھنا چاہیے۔ ان مثالوں کو زندہ رکھنا چاہیے۔ وہ اس طرح زندہ رہ سکتی ہیں کہ ہم وہ کریں جو وہ کرتے رہے اور کوئی یہ نہ سمجھے کہ ہم وہ نہیں کر سکتے ہیں جو وہ کرتے تھے۔ کسی کی جگہ پُر نہیں کی جا سکتی۔ بہت بڑے بڑے لوگ گزر گئے جیسا کہ کسی نے ابھی حال میں کہا تھا کہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ آسمان پر بہت سے ستارے ایک ساتھ آ جاتے ہیں۔ ہمارے قومی آسمان پر بھی بہت سے ستارے ایک ساتھ آ گئے تھے وہ ایک ایک کر کے ٹوٹتے جاتے ہیں لیکن اس کی پروا نہیں کرنی چاہیے، اس لیے کہ پروا کر کے کچھ نہیں ہو سکتا۔ ان کا جانا ضروری ہے، برحق ہے۔ کوئی ان کو واپس نہیں لا سکتا۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اپنی زندگی میں کسی ترکیب سے ان کاموں کو پورا کرنے کی کوشش کریں۔ جو کام ایک آدمی کرتا تھا وہ ایک ہزار آدمی مل کر کریں، لیکن اپنی زندگی کا رُخ وہی رکھیں۔ سچائی کی طرف رکھیں، عمل کی طرف رکھیں، علم کی طرف رکھیں، ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کریں اور یہ جانیں کہ ہمارے اوپر جو فرائض ہیں وہ پوری طرح ادا کیے جانے کے لیے روز مطالبہ کرتے ہیں۔ یہ فرائض کبھی ختم نہیں ہوتے۔

میرے خیال میں مولانا نے جو ایک سب سے بڑی خدمت کی وہ یہ ہے کہ ہر مذہب کے آدمی کو اُنھوں نے یہ جتایا کہ مذہب کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ ایک مذہب کی حیثیت ہوتی ہے جو تفریق پیدا کرتی ہے، ایک مذہب کی حیثیت ہوتی ہے جو لوگوں کو الگ الگ کرتی ہے، جو لوگوں میں نفرت پیدا کرتی ہے۔ وہ مذہب جھوٹا مذہب ہے۔ اُنھوں نے یہ بتلایا کہ مذہب کی روح ملانے والی روح ہے۔ مذہب کی روح ایک دوسرے کو پہچاننے والی روح ہے۔ مذہب کی روح خدمت کی روح ہے۔ مذہب کی روح دوسروں کے لیے اپنے کو مٹانے کی روح ہے۔ مذہب کی روح وحدت کو ماننے کی روح ہے۔ ساری زندگی کی وحدت کو ماننے کی روح ہے اور یہ ایک ایسا سبق ہے جو تمام مذہبی جماعتوں اور تمام اُن لوگوں کو سیکھنا چاہیے جو چھوٹی چھوٹی ٹکڑیاں بنانا چاہتے ہیں۔ زبان کے اوپر یا صوبے کے اوپر یا کسی ذات پات کے اوپر یا کسی مذہب کے اوپر ٹکڑیاں

بنا کر ہماری زندگی کی وحدت کو مٹانا چاہتے ہیں۔ ہمارے ملک میں اس وقت جو سب سے بڑا مرض ہے وہ یہ کہ ہمارے پاس جو چھوٹی وفاداریاں ہیں، تنگ وفاداریاں ہیں وہ زیادہ قوی ہیں۔ ہم چھوٹے چھوٹے گروہوں سے زیادہ وابستہ ہیں اور بڑے گروہ کو پوری طرح نہیں سمجھتے ہیں۔ ہم کو چاہیے کہ اپنی چھوٹی وفاداریوں کو اس بڑی وفاداری کا تابع کریں۔ کوئی ضرورت نہیں ہے کہ چھوٹی وفاداریاں توڑ دی جائیں۔ کسی کو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ سکھ نہ رہے، مسلمان نہ رہے، ہندو نہ رہے یا پارسی نہ رہے لیکن اس کو پہلے اپنے دیس کا پھر تمام انسانیت کا خادم بننا چاہیے۔ تب وہ سچا مسلمان ہے، تب وہ سچا ہندو ہے، تب وہ سچا عیسائی ہے، تب وہ سچا پارسی ہے، تب وہ سچا سکھ ہے۔ یہ سبق مولانا کی زندگی سے جیسا روشن طور پر ہمیں ملتا ہے اور یہ سبق جس طرح ہمارے واسطے آج کی زندگی میں اور ہماری قومی زندگی میں ضروری ہے۔ اس کے اعتبار سے ہم سمجھتے ہیں کہ آج کا دن ہمارے لیے اس عہد کرنے کا دن ہے کہ ہم اس روح کو، مذہب کی سچی روح کو اپنی قومی زندگی میں کارفرما کریں۔

مولانا آزاد سے ایک مُلاقات

جمنا داس اختر

یہ 1945 کا واقعہ ہے۔

کانگریس کے رہنما طویل نظر بندی کے بعد رہا ہوئے تھے۔ خبریں شائع ہوئیں کہ مولانا آزاد اور مسٹر آصف علی رہا ہو کر سری نگر پہنچ گئے ہیں۔ خان عبدالغفار خاں اور جواہر لعل نہرو بھی وہاں پہنچ رہے ہیں۔ کانگریس کی مجلسِ عاملہ کے غیر رسمی اجلاس میں مُلک کی سیاسی صورتِ حال کا جائزہ لیا جائے گا اور اس سوال پر بھی غور کیا جائے گا کہ آزادی کے حصول کی جدّ و جہد کیوں کر جاری رکھی جائے۔

میں اُن دنوں روز نامہ ویر بھارت لاہور کا جوائنٹ ایڈیٹر تھا اور پنجاب میں فری پریس جرنل بمبئی اور لالہ دیش بندھو گپتا کے اخبار روز نامہ "تیج" کی نمائندگی بھی کرتا تھا۔ ویر بھارت کے مالکوں نے راولپنڈی کے ایک اخبار نویس کو سری نگر بھیجنے کا ارادہ کیا۔ مگر میری خواہش تھی کہ میں سری نگر جاؤں۔ کشمکش ہوئی، استعفیٰ کی دھمکی دی تو اس شرط پر جانے کی اجازت مل گئی کہ لاہور سے راولپنڈی تک کا آنے جانے کا کرایہ دفتر سے وصول نہیں کیا جائے گا۔ دس پندرہ روپے کی بات تھی مگر وہ زمانہ اور تھا۔ اُردو اخبارات کے مالکان کسی سیاسی اجتماع کی رپورٹنگ کے لیے اپنا نمائندہ خصوصی بھیجنا فضول خرچی سمجھتے تھے۔

راولپنڈی میں میری والدہ محترمہ اور خاندان کے دوسرے افراد رہتے تھے۔ سوچا کہ راستے میں ایک دن وہاں ٹھہر کر ملاقات کرلوں گا۔ سری نگر میں میری بیوی کے چچا ماسٹر درگا سنگھ رہتے تھے۔ وہ کشمیر کے شہری تھے اور نیشنل کانفرنس کے سرگرم رُکن تھے۔ میں جب بھی سری نگر جاتا، اُن کے مکان پر ہی ٹھہرتا۔ اس بار بھی وہاں ہی ٹھہرا۔ لاہور سے میرے دوست میاں محمد شفیع (م ش) جو سول اینڈ ملٹری گزٹ کے نمائندہ خصوصی تھے، رپورٹنگ کے لیے آئے تھے۔

مسٹر آصف علی واقعی بیمار تھے۔ اُنھیں خون کی قے آتی تھی۔ شیخ عبداللہ کے مہمان کی حیثیت سے سری نگر کی ایک کوٹھی میں ٹھہرے ہوئے تھے۔ لالہ دیش بندھو گپتا اور مسٹر آصف علی میں اس قدر دوستانہ تعلقات تھے کہ اُنھیں بیان کرتے ہوئے یک جان دو قالب کہہ دینا لازمی سمجھا جاتا تھا۔ ان تعلقات کے سبب ''تیج'' کے نمائندۂ خصوصی کی حیثیت سے مجھے ان سے ملاقات کی اجازت حاصل کرنے میں کسی مشکل کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ گفتگو کے دوران مسٹر آصف علی بستر پر لیٹے رہے۔ ان سے سیاسی صورتِ حال پر بات چیت ہوئی۔ میں نے اُنھیں یقین دلایا کہ یہ بات چیت انٹرویو کی شکل میں شائع نہیں کروں گا۔ کیونکہ یہ پرائیوٹ بات چیت ہے۔

اُنھوں نے مسکرا کر کہا— میں نے جو کچھ کہا ہے آپ اسے شائع کرسکتے ہیں۔ اسے انٹرویو کی صورت دے سکتے ہیں۔ کیونکہ میں نے وہی کچھ کہا ہے جو کانگریس کی ورکنگ کمیٹی کے اجلاس سے پہلے کہہ دینا قابلِ اعتراض نہیں۔

مولانا آزاد سے ملاقات:

مولانا آزاد سے ملاقات کرنا مشکل تھا۔ اُسی دن اخبارات میں خبر شائع ہوئی کہ مولانا آزاد کو ڈاکٹروں نے ہدایت کی ہے کہ وہ لوگوں سے ملاقات نہ کریں۔ مولانا آزاد سری نگر میں ٹھہرنے کے بجائے گل مرگ میں قیام کر رہے ہیں اور اُنھوں نے عوام سے اپیل کی ہے کہ وہ اُن سے ملاقات کے لیے ان کے پاس نہ آئیں۔

مولانا آزاد گل مرگ میں پنجاب کانگریس کے صدر میاں افتخار الدین کی کوٹھی میں

قیام فرماتے۔ بے حد پریشانی ہوئی۔ لاہور سے سری نگر پہنچ کر بھی مولانا آزاد سے ملاقات نہ ہو۔ اس سے بڑھ کر اور کیا بات افسوس ناک ہوسکتی تھی۔ خطرہ مول لینے کا فیصلہ کیا۔ دوسرے دن صبح سویرے سری نگر سے مولانا آزاد کو تار کے ذریعے مطلع کیا کہ میں فری پریس جنرل کا نامہ نگار ہوں اور آج ہی آپ سے ملاقات کے لیے پہنچ رہا ہوں۔

تار پر اپنا پتہ درج نہیں کیا تھا۔

لگ بھگ گیارہ بجے گل مرگ پہنچ گیا۔ سری نگر سے بس پر سوار ہو کر ٹنگ مرگ وہاں سے گھوڑے پر سوار ہو کر گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ میں گل مرگ۔

مولانا کو تار مل گیا تھا۔

اُنھوں نے کہا: ''عزیز، تم نے تار میں اپنا پتہ درج نہیں کیا۔ ورنہ جواب دیتا کہ ملاقات کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

میری حالت یہ تھی کہ کاٹو تو بدن میں لہو نہیں۔

کیا جواب دیتا۔ خاموش رہا۔

اور مولانا نے کہا۔ ''آ ہی گئے تو اندر آجاؤ۔ تھکے ہوئے نظر آتے ہو آرام کرلو۔''

صوفے پر بیٹھنے کا اشارہ کیا اور ایک لمحہ خاموش رہ کر بولے۔ ''چائے پیو گے؟''

اس سے بڑھ کر اور کیا خوش قسمتی ہوسکتی ہے کہ امام الہند نے چائے کی دعوت دی تھی۔

میں نے اثبات میں جواب دیا۔

پھر پوچھنے لگے۔۔ سیاہ چائے پسند کرتے ہو یا سبز؟

جواب کا موقع دیے بغیر فرمایا۔۔ میں تو سبز چائے پسند کرتا ہوں۔

میں نے سبز چائے پینے کی خواہش ظاہر کی۔

چائے تیار ہو کر آئی تو مولانا نے پوچھا۔۔ شکر اور دودھ ڈالا جائے کیا۔

خود ہی کہنے لگے میں تو شکر اور دودھ کے بغیر چائے استعمال کرتا ہوں۔

میں نے مولانا کی پسند سے اتفاق کیا۔

اس کے بعد مولانا نے میری صحافتی مصروفیات کے بارے میں دریافت کیا۔ جب میں

نے فری پریس جرنل اور تیج سے اپنے تعلقات کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ میں لاہور سے آیا ہوں اور روزنامہ ویر بھارت کا جوائنٹ ایڈیٹر ہوں تو مولانا نے پنڈت میلا رام وفا کے بارے میں دریافت کیا:

''کیا وہ اب بھی ویر بھارت سے وابستہ ہیں۔'اے فرنگی' کے عنوان سے ان کی انقلابی نظمیں اخبار میں شائع ہوتی ہیں۔'ویر بھارت' کی اشاعت کتنی ہے وغیرہ وغیرہ۔''

میں نے تفصیل سے جواب دیا تو مولانا نے زمیندار اور مولانا ظفر علی خاں کے بارے میں دریافت کیا۔ کہنے لگے ظفر علی خاں کبھی انگریز کو معاف نہیں کرسکتا۔ زمیندار کے صفحۂ اوّل پر اس کی نظمیں شائع ہوتی ہوں گی۔ اخبار نویس اور شاعر نہ ہوتا تو انقلاب پسند ہوتا۔ بموں اور بندوقوں کا استعمال کرتا— میری اطلاع کے مطابق زمیندار کسی بھی دوسرے مسلم روزنامہ سے زیادہ چھپتا ہوگا۔

اس کے بعد مولانا نے تحریکِ خلافت کے دنوں کے زمیندار کے کچھ اداریوں کا ذکر کیا۔ مولانا ظفر علی خاں نے سر سائمن کا استقبال کرنے پر علامہ اقبال کے خلاف جو نظم لکھی تھی اور شہیدِ اعظم سردار بھگت سنگھ کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے موری گیٹ لاہور کے جلسۂ عام میں جو نظم کہی تھی، مولانا آزاد نے اُن کے چند اشعار دُہرائے اور کہنے لگے— افسوس کہ ظفر علی خاں وہ ظفر علی خاں نہیں رہا مگر مجھے اُمید ہے کہ ایک بار پھر وہ زندگی کا ثبوت دے گا۔

مولانا آزاد کو لاہور کے اردو اخباروں سے وابستہ تمام سرکردہ صحافیوں کے بارے میں معلومات حاصل تھیں۔ مثال کے طور پر اُنھوں نے پوچھا کہ مہاشہ کرشن کا کیا حال ہے۔ لالہ فیروز چند اور پرنسپل چھبیل داس کیا کرتے ہیں۔

فرمایا چھبیل داس ایمان دار کمیونسٹ صحافی ہے۔ غلام رسول مہر اور عبدالمجید سالک کے سیاسی نظریات کی نکتہ چینی کرتے ہوئے فرمایا۔ صحافت میں اُنھوں نے اردو ادب کی شان دار روایات برقرار رکھی ہیں۔ شمالی ہند میں طنز و مزاح کے میدان میں سالک کا کوئی جواب نہیں۔ انھیں کہو کہ اب تک 'افکار و حوادث' کے عنوان سے جو کچھ لکھا ہے اُسے کتابی صورت میں شائع

کریں۔ یہ اُردو ادب کا ایک شاہکار ہوگا۔

مسکرا کر کہنے لگے ۔۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ بعض اصحاب مہر اور سالک کے نام کے ساتھ مولانا کے لفظ کا کیوں استعمال کرتے ہیں۔

باتوں باتوں میں کہنے لگے ۔۔ ایک سوامی پرکاش آنند ہوا کرتے تھے۔ سنیاسی، بھگوا لباس، منڈا ہوا سر مگر فارسی میں شعر و شاعری کرتے تھے۔

جب میں نے بتایا کہ کینسر کی بیماری کی وجہ سے اُن کا انتقال ہو گیا ہے تو مولانا نے کہا۔۔ نہایت دلچسپ شخصیت کا مالک تھا۔

لاہور کے ادیبوں کے بارے میں مولانا نے کچھ نہیں کہا۔ شاید اس کا سبب یہ تھا کہ مولانا یہ بھانپ گئے تھے کہ وہ جس نوجوان سے گفتگو کر رہے ہیں، وہ ادیب نہیں، محض ایک اخبار نویس ہے۔ مجھے خود بھی اس کا احساس تھا۔

باتوں باتوں میں ایک بار مولانا نے 'سیاسی آب و ہوا' کے الفاظ کا استعمال کیا۔ میں چونک پڑا۔ مولانا نے مسکرا کر کہا۔۔ میں جانتا ہوں کہ تم کیوں چونک پڑے ہو۔

اپنے سوال کا جواب خود ہی دیتے ہوئے کہنے لگے۔ میں سیاسی فضا کے الفاظ استعمال کرنا چاہتا تھا۔ انگریزی کے الفاظ Political Atmosphere کا یہی صحیح ترجمہ ہے۔ تم اخبار نویس ہو۔ روزانہ انگریزی سے اُردو ترجمہ کرتے ہو۔ میں نے سوچا۔۔ تم ٹوک دو گے مگر شاید تمہیں جرأت نہیں ہوئی۔

مولانا سگریٹ کے کش لگا رہے تھے۔

کہنے لگے پنجابی اپنے لب و لہجے سے پہچان لیا جاتا ہے، مگر میں پیشگوئی کر سکتا ہوں کہ مستقبل قریب میں پنجاب کے اردو ادیب تمام مُلک کے اُردو ادیبوں کی رہنمائی کریں گے اور لاہور اُردو ادب کا مرکز بن جائے گا۔

مُلک کی تقسیم:

سیاسی امور کا ذکر آنے پر مولانا نے فرمایا کہ ملک نہایت نازک اور خطرناک دور سے

گزر رہا ہے۔ مولانا نے نہایت واضح الفاظ میں مسٹر راج گوپال آچاریہ کی مذمت کی اور کہا کہ راجہ جی نے ہماری نظر بندی کے دوران پاکستان کے مطالبے کی حمایت کر کے کانگریس سے غداری کی ہے۔ راجہ جی نے اپنی پوزیشن کا غلط استعمال کر کے بیان جاری کر دیا تھا کہ جنگ میں برطانیہ کی حمایت کرنی چاہیے۔ اگر وہ کانگریس سے مستعفی ہو کر اس طرح کی حرکت کرتے تو اُسے نظر انداز کیا جا سکتا تھا۔ میں نے نظر بندی کے دوران اس حرکت کا سختی سے نوٹس لیا۔

مولانا آزاد پنجاب کانگریس میں ڈاکٹر ستیہ پال اور ڈاکٹر گوپی چند بھارگوا کی پارٹی بازی کو بے حد ناپسند کرتے تھے۔ اُنھوں نے ڈاکٹر ستیہ پال کی مذمت کی اور کہا کہ کانگریسی ہوتے ہوئے بھی اُنھوں نے فوج میں ملازمت کر لی ہے۔ ایسا کر کے اُنھوں نے پنجاب میں کانگریس کو نقصان پہنچایا ہے۔

مولانا نے کہا کہ فراخ دلی اور دُوراندیشی سے کام لے کر ملک کی تقسیم کو روکا جا سکتا ہے۔ میرے ذہن میں ایک فارمولہ ہے اور مناسب وقت پر میں اسے پیش کروں گا۔

مولانا سے دوسری ملاقات لاہور میں ہوئی۔ ان کے پرانے میزبان میاں افتخار الدین کانگریس سے علاحدگی اختیار کر کے مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تھے۔ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے اجلاس میں سردار پٹیل سے میاں صاحب کی تُو تُو مَیں مَیں ہو گئی تھی۔ میاں صاحب مسلم لیگ میں شامل ہوئے، مگر اُنھوں نے اپنے دامن کو فرقہ واریت سے آلودہ نہیں کیا۔

مولانا لاہور میں تشریف آور ہوئے تو میاں صاحب کی کوٹھی پر نہیں بلکہ فلیٹی ہوٹل میں ٹھہرے۔ وہاں ہی پریس کانفرنس کی۔ مجھے دیکھ کر کہنے لگے۔ ''سیاسی آب و ہوا کیسی ہے؟''

دراصل وہ طنزیہ انداز میں مجھے گل مرگ میں ہوئی بات چیت میں ان الفاظ کے استعمال کی یاد دلاتے تھے۔

مسلم لیگ عروج پر تھی مگر مولانا آزاد نے موچی گیٹ میں تقریر کی اور ماحول پر چھا گئے۔ ہر جملہ ایک شعلہ، ہر لفظ میں ترنّم، بھورے رنگ کی ریشمی چادر کندھے سے سرکتی، اسے دوبارہ اوڑھتے۔ ایک ایک حرکت میں ایک عجیب ادا تھی۔ اپنی جادو بیانی سے اُنھوں نے مسلم لیگ کا گڑھ مسمار کر دیا تھا۔

حصہ دوم

سیاسی، تعلیمی اور صحافتی مطالعہ

حصہ دوم

سیاسی، تعلیمی اور صحافتی مطالعہ

ابتدائیہ

مولانا ابوالکلام آزاد ایک روشن دماغ مفکر اور آزاد ہندوستان کے پہلے وزیر تعلیم تھے۔ مولانا آزاد کے تعلیمی تصورات کو ان کی کئی تحریروں اور مطبوعہ تقریروں اور تصنیفوں کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ہندوستان میں انھوں نے جس طریقۂ تعلیم کی بنیاد ڈالی وہ آج بھی اور آئندہ بھی تعلیمی و علمی ضروریات کے لیے کافی ہے۔ انھوں نے تعلیم کی ترقی کی راہ میں آنے والی عملی دشواریوں کی طرف اشارہ بھی کیا ہے اور انھیں دور کرنے کی صلاح بھی دی ہے۔ مولانا آزاد زندگی کے آخری لمحے تک تعلیمی مسائل و فروغ اور قومی اتحاد کے لیے کوششیں کرتے رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر ہندوستانیوں کو ایک قوم کی حیثیت سے زندہ رہنا ہے تو پڑھنا اور ترقی کرنا بھی ضروری ہے۔ اپنی وزارت کے دوران انھوں نے کئی اہم تعلیمی اور ثقافتی پالیسیاں تشکیل دیں۔ ساہتیہ اکادمی، آرٹ اکادمی اور یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کا قیام ان ہی کا کارنامہ ہے۔ ان کی تاریخ ساز شخصیت میں تعلیم کا پہلو سب سے نمایاں ہے۔

مولانا آزاد نے باقاعدہ کسی اسکول یا مدرسہ میں کبھی تعلیم حاصل نہیں کی، لیکن وہ جدید

تعلیم کے سبھی عناصر کا ایک مکمل نمونہ تھے۔ اُنھیں مشرقی علوم کے علاوہ سائنسی تعلیم کی اہمیت کا بھی بخوبی اندازہ تھا۔ سائنس، ٹکنالوجی، فلسفہ اور سماجی علوم میں جو ترقی ہو رہی تھی اسے وہ جدید نصاب میں شامل کرنا چاہتے تھے۔ اُنھوں نے انگریزی تعلیم کے حصول کے لیے بھی زور دیا۔ ادب میں پیدا ہونے والی نئی تحریکوں اور نئی معلومات کو سراہا۔ اُنھیں تاریخ سے بھی لگاؤ تھا۔ دُنیاوی تعلیم کے ساتھ وہ مذہبی تعلیم کی افادیت کے بھی قائل تھے۔ وزیر تعلیم بننے کے بعد اُنھوں نے یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن قائم کیا اور ڈاکٹر رادھاکرشنن کو اس کا چیئرمین بنا دیا۔ 1952 میں سیکنڈری ایجوکیشن قائم کیا گیا۔ مولانا آزاد کو تصنیف و تالیف کا بہت شوق تھا۔ شاعری اور موسیقی میں بھی دلچسپی لیتے تھے۔ ان کی ادبی تصانیف میں 'غبارِ خاطر' قابلِ ذکر ہے۔ وہ ایک منفرد اُسلوب تحریر رکھتے تھے۔ بڑے بڑے دانشوران ان کی انشاپردازی کے مداح تھے۔ اسلامی تاریخ کے بھی وہ اسکالر تھے۔ حب الوطنی اور قوم پرستی ان کی سرشت میں داخل تھی۔ اُنھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ تصنیف و تالیف میں گزارا۔ حتیٰ کہ وہ جیل کی چہار دیواری میں بھی لکھنے پڑھنے میں مصروف رہتے تھے۔ مطالعہ ان کا بہترین مشغلہ تھا۔

حصہ دوم میں اردو ادب کے بہترین مصنفوں نے مولانا آزاد کی ادبی زندگی، ان کی تصانیف، ان کا تعلیمی نقطۂ نظر اور تعلیمی و ثقافتی اداروں کے قیام اور ترقی پر مقالے لکھے ہیں۔ ان بھی مقالوں میں پروفیسر خلیق احمد نظامی کا 'مولانا آزاد کا تجزیہ' ایک مبسوط مقالہ ہے۔ اس میں مولانا کی تعلیمی جد و جہد کے متعلق کئی ضروری اور اہم باتیں سامنے آتی ہیں۔ خواجہ غلام السیدین نے مولانا آزاد کے تعلیمی افکار و نظریات اور عملی منصوبوں اور اصولوں کا خوبصورتی سے جائزہ لیا ہے۔ ڈاکٹر اختر اورینوی کا مقالہ ایک تقریر ہے جو اُنھوں نے کشمیر یونیورسٹی کے سیمینار میں پڑھی تھی۔ یہ سیمینار مولانا آزاد کی خدمات کے اعتراف کے لیے منعقد ہوا تھا۔ اپنی تقریر میں ڈاکٹر اختر نے مولانا کو ہندوستان کی قوم کا قائد بتاتے ہوئے ان کے فلسفیانہ افکار کا ذکر بھی کیا ہے۔ پروفیسر وہاب قیصر نے مولانا کی جنرل معلومات اور سائنسی علوم کی ماہرانہ فکر کو پیش کیا ہے۔ مولانا کا خیال تھا کہ علم و آگہی کا فیضان کسی خاص قوم تک محدود نہیں ہو سکتا، یہ سب کے لیے عام ہے۔ مولانا کی زندگی کی قدر و قیمت کا اندازہ انہی لوگوں کے بیان اور مضامین کو پڑھ کر ہو سکتا ہے، جنھوں نے ان

کی صحبت میں وقت گزارا ہے۔ پروفیسر عصمت جاوید نے مولانا آزاد کے اُسلوب نگارش پر قلم اُٹھایا ہے۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے ہندوستانی کلچر کی نشاۃ الثانیہ مولانا کی خدمات کا جائزہ لیا ہے۔ پروفیسر وہاب قیصر نے سائنسی علوم میں دلچسپی اور ڈاکٹر صفی الدین صدیقی نے ان کے ہندی فلسفے کو پیش کیا ہے۔ پروفیسر صدیق الرحمن قدوائی نے مولانا کی نثر کا جائزہ لیا ہے اور عبداللہ ولی بخش نے مولانا آزاد کی قومی اور تعلیمی پالیسیوں کا ذکر کیا ہے۔ مضمون نگار کا خیال ہے کہ مولانا کی ترتیب کردہ تعلیمی پالیسی کی بنیاد پر ہی 1986 میں نئی تعلیمی پالیسی مرتب کی گئی ہے۔ لیکن حکومت کے پاس ان پالیسوں کے لیے خاطر خواہ وسائل نہیں ہیں اور نہ ہی انھیں عملی شکل دینے کے لیے مکمل اقدامات کیے گئے ہیں۔

پروفیسر عبدالستار دلوی

مولانا آزاد کا علمی تبحر

پروفیسر خلیق احمد نظامی

(1)

ہماری علمی تاریخ کی یہ نہایت ہی دردناک حقیقت ہے کہ بعض مشاہیر نے، جن کو مبدء فیاض نے بے پناہ صلاحیتوں سے نوازا تھا، اپنی علمی جہد وسعی کے اعلیٰ ترین ثمرات ہم تک نہیں پہنچائے۔ علامہ اقبال سے پروفیسر رشید احمد صدیقی نے ایک بار کہا تھا:

> ''آپ جو کچھ جانتے ہیں اس کا عشر عشیر بھی آپ کے کلام میں نہیں ہے... آپ غضب یہ کر رہے ہیں کہ شعر و شاعری سے آگے نہیں بڑھتے۔ آپ کی صحبتوں میں وہ باتیں معلوم ہوتی ہیں جن کی آپ کے اشعار میں کہیں کہیں دھوپ چھاؤں سی مل جاتی ہے۔ حالانکہ آپ بات بات میں وہ نکتے بتاتے جاتے ہیں جو مدتوں کے مطالعے کے بعد بھی شاید معلوم نہ ہوتے۔''

(مکالمات اقبال)

اقبال نے اس کا جواب زور سے ہنس کر، حقے کے ایک گہرے کش میں ٹال دیا، لیکن اس ہنسی میں دل کی کتنی جراحتیں پنہاں تھیں۔ انھوں نے The Reconstruction of Religious

Thought in Islam پر اپنے لیکچر علمی حلقوں میں، جس میں علی گڑھ یونیورسٹی بھی شامل تھی، دیے تھے لیکن سامعین کے چہرے، کلام نرم و نازک کے بے اثر ہونے کی شہادت میں پکار رہے تھے۔ اقبال کا اپنا تاثر یہ تھا کہ اگر یہ کتاب عہد مامون الرشید میں لکھی جاتی تو اسلامی دنیا میں زلزلہ آ جاتا۔ اقبال نے پوری طرح اپنے افکار اشعار میں پیش کرنے سے گریز کیا ہے۔ بعض اوقات ''تو جوانانِ اسلام'' سے یہ کہتے کہتے خاموش ہو گئے ہیں ؎

اگر چاہوں تو نقشہ کھینچ کر الفاظ میں رکھ دوں
مگر تیرے تخیل سے فزوں تر ہے وہ نظارا

کبھی مغرب سے مخاطب ہو کر کہا ہے ؎

پردہ اُٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب

اُن کے گلو میں ایک 'نغمۂ جبرئیل آشوب' بھی تھا، لیکن انھوں نے اس کو بقول خود ؏

سنبھال کر جسے رکھا ہے لامکاں کے لیے

بالکل یہی حال مولانا آزاد کا تھا۔ وہ اپنی صلاحیتوں اور اپنے عہد میں زبردست بُعد محسوس کرتے تھے اور کہتے تھے:

''میری زندگی کا سارا ماتم یہ ہے کہ اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالہ کر دیا گیا۔''

کبھی صدرا شیرازی کے اس شعر میں اپنی زندگی کی تصویر دیکھتے تھے ؎

کم لذتیم و قیمتم افزوں ز شما راست
گوئی ثمر پیش رس باغ وجودم

کبھی بے اختیار پکار اُٹھتے تھے:

''کس سے کہیے اور کون جانتا ہے کہ اس مُشتِ خاک کے ساتھ کیا کیا چیزیں ہیں جو سپردِ خاک ہوں گی، فیضانِ الٰہی نے اپنے فضلِ مخصوص سے علوم و معارف کے کیسے کیسے دروازے اس عاجز پر کھولے تھے، جو بند کے

بندرہ جائیں گے

تو نظیری ز فلک آمدہ بودی چو مسیح
باز پس رفتی و کس قدر تو نشناخت دریغ

اس صورت حال نے بے اختیار نیاز فتح پوری سے کہلوا دیا:

"ہم نے مولانا کو اتنا ہی جانا جتنا وہ چاہتے تھے کہ ہم جانیں اور اُن کی ہستی کے بہت سے امکانات دنیا پر ظاہر نہ ہو سکے۔ جس حد تک میرے ذاتی ربط اور مطالعہ کا تعلق ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اگر اُن کی زندگی ایک خاص سانچے میں ڈھل کر وہ نہ ہو جاتی جو ہمارے سامنے آئی تو وہ خدا جانے کیا کیا ہو سکتے تھے۔ اگر وہ عربی شاعری کی طرف توجہ کرتے تو متنبی اور بدیع الزماں ہوتے، اگر وہ محض دینی و مذہبی اصلاح اپنا شعار بنا لیتے تو اس عہد کے ابن تیمیہ ہوتے، اگر محض علوم حکمیہ کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیتے تو ابن رشد اور ابن طفیل سے کم درجہ کے متکلم اور فیلسوف نہ ہوتے۔ اگر وہ فارسی شعر و ادب کی طرف متوجہ ہوتے تو عرفی و نظیری کی صف میں اُنھیں جگہ ملتی۔ اگر وہ تصوف و اصلاح اخلاق کی طرف مائل ہوتے تو غزالی اور رومی سے کم نہ ہوتے اور اگر وہ مسلک اعتزال اختیار کرتے تو دوسرے واصل بن عطا ہوتے۔"

اس میں کوئی مبالغہ نہ تھا۔ یہی تاثر اُن تمام لوگوں کا تھا جنھوں نے مولانا کو ذرا بھی قریب سے دیکھا تھا۔

(2)

مولانا آزاد کے علمی تبحر کو تو سب نے تسلیم کیا ہے، لیکن اس کے حدود متعین کرنے میں بڑا اختلاف رہا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی آسان کام بھی نہیں ہے۔ سمندر کی لہریں کسی نے گنی ہیں! بعض مصنفین نے ان کو محض عالم دین کہہ کر ان کی دُنیائے علم و تحقیق کو محدود کر دیا ہے۔ بعض نے ان کی صحافتی زندگی کو ان کا شاہکار بتایا ہے۔ بعضوں نے ان کو اُردو کے عظیم انشاء پرداز کی

حیثیت سے دیکھا ہے۔ پنڈت جواہر لعل نہرو، جنھوں نے مولانا کو سب سے زیادہ قریب سے دیکھا اور برتا تھا، ان کا مقام French Encyclopaedists میں بتاتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا آزاد کی ذات میں علم وعرفان کی ایک وسیع دنیا آباد تھی۔ وہ جس گوشے کو چاہتے، سامنے لے آتے تھے، لیکن دوسروں کو اس کا بہت کم موقع دیتے تھے کہ ان کی فکرو نظر کی دنیا میں جھانک سکیں۔ اگر کسی موضوع پر گفتگو کرنے پر طبیعت مائل ہوتی، تو پھر ایسا محسوس ہوتا کہ سمندر میں تموج پیدا ہو رہا ہے۔ ایسا تموج جو بقول عرفی: 'قفا و سامعہ در موج کوثر و تسنیم' کی کیفیت پیدا کر دے۔ مولانا عبدالماجد دریابادی کا خیال تھا:

> ''خدا معلوم کتنے مختلف علوم اور متعدد فنون کے خزانے دماغ میں جمع ہوگئے تھے، اور ہر وقت مستحضر، طب ہو کہ الٰہیات، فقہ ہو یا کلام، شعرو ادب ہو یا موسیقی، تاریخ ہو کہ سیاست، جس فن سے متعلق جو بھی موضوع ہو بس گفتگو چھیڑنے کی دیر تھی۔ تقریر بھی ایسی دل آویز و مربوط کہ فصاحت و بلاغت بلائیں لیتی جارہی ہے۔''
>
> (صدق جدید 14/مارچ 1958)

مولانا اپنی علمیت کے مظاہرے کو دون مرتبت سمجھتے تھے۔ ان کو یہ احساس شدت سے پیدا ہوگیا تھا کہ کوئی ان مباحث کا صحیح مخاطب نہیں رہا۔ نواب صدر یار جنگ کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''اب برسوں گزر جاتے ہیں ایک متنفس بھی میسر نہیں آتا جس سے دو گھڑی بیٹھ کر اپنے ذوق و طبیعت کی چار باتیں کرلوں۔''
>
> (کاروانِ خیال: ص 61)

مولانا نے کتنا ہی 'سرایں شیشہ فروبند' پر عمل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ان کے بحرِ علمی کی کچھ موجیں ان کی تصانیف وتقاریر کے ذریعہ ہم تک پہنچ ہی گئی ہیں۔

در موسم گل گر بہ گلستاں نرسیدیم
از دست ندادیم تماشائے خزاں را

(3)

مولانا آزاد کے علمی تبحر کے پیچھے اُن کا عمر بھر کا ریاض تھا۔ جب سے ہوش و آگہی کی آنکھیں کھولیں، مرتے دم تک ان کا مطالعہ میں انہماک قائم رہا۔ وہ اکثر کلیم کا شانی کا یہ شعر پڑھا کرتے تھے۔

ہیچ گہ ذوق طلب از جستجو بازم نہ داشت
دانہ می چیدم در آں روزے کہ خرمن داشتم

بارہ تیرہ برس کی عمر میں ان کا یہ حال تھا کہ کسی خاموش اور پُر سکون جگہ پر کتاب لے کر بیٹھ جاتے اور مطالعہ میں غرق ہو جاتے۔　(غبارِ خاطر: ص 8)

اُن کے والد شوقِ علم سے خوش ہوتے مگر فرماتے، یہ لڑکا اپنی تندرستی بگاڑ دے گا۔ آخری زمانے میں مولانا کہتے تھے:

''معلوم نہیں جسم کی تندرستی بگڑی یا سنوری مگر دل کو تو ایسا روگ لگ گیا کہ پھر کبھی نہ پنپ سکا　؎　کہ گفتہ بود کہ دردش دوا پذیر مبادا''

(غبارِ خاطر)

غیر معمولی حافظے نے اس مطالعے میں چار چاند لگا دیے۔ جو پڑھتے ذہن اس کو محفوظ کر لیتا تھا۔ اُن کے حافظے میں امام شافعیؒ کے حافظے کی جھلک نظر آتی تھی۔ خود اپنا حال لکھتے ہیں:

''تیس چالیس برس پیشتر کے مطالعہ کے نقوش کبھی اچانک اس طرح اُبھر آئیں گے کہ معلوم ہوگا ابھی ابھی کتاب دیکھ کر اٹھا ہوں۔ مضمون کے ساتھ کتاب یاد آجاتی ہے، کتاب کے ساتھ جلد، جلد کے ساتھ صفحہ اور صفحہ کے ساتھ یہ تعین کہ مضمون ابتدائی سطروں میں تھا، یا درمیانی سطروں میں۔''

(غبارِ خاطر)

بنیادی اور اہم کتابوں کے بغور مطالعے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ پھر ''جو کتاب بھی ہاتھ آئی، اس پر ایک نظر ڈالی اور تمام مطالب پر عبور ہو گیا۔''　(غبارِ خاطر: ص 253)

نوبت یہاں تک پہنچی کہ:

''ہر روز اپنے آپ کو عالم معانی کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر
مقام کی کرشمہ سنجیاں پچھلی منزلوں کی جلوہ طرازیاں ماند کردیتی ہیں۔''
(نقش آزاد، ص:157)

ان الفاظ میں شاعرانہ تعلّی نہیں ہے بلکہ ایک پُر جوش انفرادیت ہے جو بے اختیار چیخ رہی ہے۔ ذوقِ مطالعہ نے مضبوط حافظہ کو سہارا دیا اور ان کی علمی دنیا کو منور کردیا۔ مختلف کتابوں پر ان کے حواشی دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح اُن کا ذہن ہر کتاب کے مرکزی فکری نقطہ پر پہنچ جاتا تھا، اور وہ جس رائے کا اظہار کرتے تھے اس میں کتنا وزن اور بصیرت ہوتی تھی۔

قیدِ محن کی زندگی بھی اُن کے ذوقِ مطالعہ پر اثر انداز نہ ہوسکی۔ وہ اپنے افکار کی دنیا میں پہنچ کر حالاتِ گردوپیش سے بے نیاز ہوجاتے تھے۔ بقول اصغر ؎

بنا لیتا ہے موجِ خونِ دل سے اک چمن اپنا
وہ پابندِ قفس جو فطرتاً آزاد ہوتا ہے

(4)

مولانا آزاد کے علمی مقام کا اندازہ لگانے کے لیے ضروری ہے کہ اُن کی لسانی صلاحیتیں پیش نظر رہیں، تاکہ ان کے مطالعے کے حدود کا جائزہ ممکن ہوسکے۔ فکری دنیا میں داخلہ کا سب سے بڑا ذریعہ 'زبان' ہے۔ اسی سے گزشتہ اقوام و ملل کی ذہنی اور علمی کاوشوں کے نتائج تک رسائی ممکن ہے۔ زبان کے معاملہ میں مولانا کسی عصبیت کو مطلق پسند نہیں کرتے تھے۔ 1948 میں علی گڑھ میں تقریر کرتے ہوئے اُنھوں نے فرمایا تھا کہ اگر آپ نے ہندی رسم الخط بھی سیکھ لیا تو آپ کو کبھی اس بات کا افسوس نہ ہوگا کہ آپ ایک کی جگہ دو رسم الخط جاننے والے ہیں۔

مولانا آزاد کے بزرگ دہلی سے تعلق رکھتے تھے۔ شاہ عبدالعزیزؒ اور اُن کے عظیم المرتبت شاگردوں کے علاوہ، غالب، مومن، آزردہ، صہبائی وغیرہ کی دلّی میں سانس لیتے تھے۔ مولانا کی پیدائش حجاز میں ہوئی۔ ان کی ماں عربی النسل اور باپ ہندی الاصل تھے۔ عربی زبان مولانا کی مادری زبان تھی، اُردو پدری زبان۔ مولانا کی والدہ اور ان کی خالہ کی بڑی کوشش رہتی تھی کہ اُن کی

عربی پر ہندوستانی اثر نہ پڑے۔ مولانا کی تحریروں میں عربی الفاظ کی کثرت سے ان کے عربی ادب سے تعلق کا اندازہ تو ہوسکتا ہے لیکن اس میں جو فصاحت و بلاغت ہے وہ اُردو کے بہترین ادبی معیار کی ترجمان ہے۔ بقول ماہر القادری ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کا ہاتھ ہمیشہ الفاظ کی نبض پر رہتا تھا۔ مولانا غلام رسول مہر کی بعض تصانیف پر اُنھوں نے جس طرح اصلاح کی ہے اس سے مولانا کے فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار کا اندازہ ہوتا ہے۔ وہ Abercrombie کی طرح Incautation of words کے قائل تھے اور اس سے پورا کام لیتے تھے۔ 'تذکرہ'، 'الہلال'، 'ترجمان القرآن'، 'غبار خاطر' سب مختلف ذہنی ماحول کی پیداوار ہیں لیکن فصاحت و بلاغت نے کہیں مولانا کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ الفاظ کا جادو ہر جگہ اپنا کام کرتا ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"طبیعت افسردہ ہوتی ہے، تو الفاظ بھی افسردہ نکلتے ہیں۔" (غبار خاطر، ص:106)

ان کی نظر میں الفاظ کی جو اہمیت تھی اس کا اندازہ اس جملہ سے ہوتا ہے۔

"اگر جسم میں روح بولتی ہے اور لفظ میں معنی اُبھرتا ہے، تو حقائق ہستی کے اجسام بھی اپنے اندر کوئی معنی نہیں رکھتے ہیں۔"

(غبار خاطر، ص:113)

مولانا کی تحریروں میں الفاظ صرف جسم ہی نہیں رکھتے، بلکہ روح بھی رکھتے ہیں۔

ہمارے پاس مولانا کی کوئی عربی تصنیف نہیں، بلکہ یوں کہیے کہ مولانا نے عربی میں کچھ نہیں لکھا، جس سے عربی زبان پر ان کی قدرت کا اندازہ ہوسکتا۔ لیکن اُنھوں نے اپنی عربی دانی کا لوہا اس وقت منوایا تھا جب مولانا رشید رضا کی فصیح و بلیغ عربی تقریر کا ترجمہ اتنی ہی فصیح و بلیغ اُردو میں کر کے سامعین کو حیرت میں ڈال دیا تھا۔ مولانا نے کچھ مدت بلاد اسلامیہ، بالخصوص بغداد، قاہرہ، دمشق، تبریز وغیرہ میں گزاری تھی، اور وہاں کے علما سے مختلف علمی موضوعات پر تبادلہ خیالات کیا تھا۔ اس وقت علمی دنیا کا ایک نہایت ہی ممتاز خاندان خانوادۂ آلوسی تھا۔ عراق کے مشاہیر علما میں شیخ العصر محمود شکری، آلوسی زادہ، شیخ ابوحمزہ کردی، سید عبدالرحمٰن نقیب، سید فضل اللہ اصفہانی، وغیرہ امتیازی شان رکھتے تھے۔ مولانا آزاد نے ان کی علمی مجلسوں میں شرکت کی تھی اور تبحر علمی کے وہ مناظر دیکھے تھے جن سے نگاہیں خیرہ ہوجاتی تھیں۔ شیخ آلوسی زادہ، ادب عربی کے

حافظ بھی تھے اور ناقد بھی۔ بقول مولانا آزاد 'ایام واشعار عرب کی پوری دنیا ان کے دماغ میں سمٹ آئی تھی۔' اُن کی صحبت میں مولانا آزاد نے نہ صرف عربی زبان وادب پر عبور حاصل کیا، بلکہ علم کے وہ بلند معیار بھی ان سے حاصل کیے جو تمام عمران کے لیے چراغِ راہ کا کام دیتے رہے۔ بغداد کی ان ہی مجلسوں میں مشہور مستشرق لیوں (Massignon) ان سے متعارف ہوا اور عربی زبان پر مولانا کی قدرت دیکھ کر حیرت میں رہ گیا۔ ہوسکتا ہے کہ ہندوستان میں عربی زبان میں تبادلۂ خیالات کرنے کے مواقع نہ ہونے کے باعث، مولانا کی عربی گفتگو میں وہ پہلی سی روانی اور برجستگی نہ رہی ہو، لیکن عربی زبان وادب پر ان کی قدرت میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ بعض لوگوں نے مولانا کی عربی دانی پر انگلی اُٹھائی ہیں، اُنھیں وہ رائے ضرور دیکھنی چاہیے جو انگریز ناقدین نے شیکسپیر اور ملٹن کی انگریزی زبان کی غلطیاں بتانے والوں کے لیے دی ہے۔ مولانا مدت العمر عربی کتابوں کا مطالعہ بڑے ذوق وشوق سے کرتے رہے۔ عربی اخبار ورسائل تو ان کے پاس کثرت سے آتے تھے۔ وہاں کی تصانیف سے بھی پوری طرح باخبر رہتے تھے۔

انگریزی زبان سے دلچسپی کلکتہ میں اپنے ابتدائی زمانہ میں پیدا ہوگئی تھی۔ اس شوق کو مولوی محمد یوسف جعفری زنجور نے ترقی دی۔ مولانا نے انجیل کے فارسی اور اُردو ترجمے، انگریزی متن کو سامنے رکھ کر پڑھے تھے اور اس طرح انگریزی زبان کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی تھی۔ علمی جستجو اور تحقیق کے جذبے نے انگریزی کتابوں کے مطالعہ کی طرف متوجہ کردیا اور ایک زمانہ آیا کہ مولانا انگریزی ادب، تاریخ اور فلسفہ کی کتابیں بڑی روانی کے ساتھ پڑھنے لگے۔ مسٹر راج گوپال اچاریہ کا بیان ہے کہ یہ حقیقت بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ مولانا آزاد انتہائی مشکل انگریزی کتابوں کا مطالعہ بھی کرتے تھے۔ لیکن مولانا نے انگریزی زبان میں لکھنے اور بولنے کی کوشش نہیں کی۔ سیاسی گفتگوؤں کے دوران ترجمان ساتھ ہوتا تھا۔ لیکن مولانا کو انگریزی زبان پر اتنا عبور تھا کہ جہاں اُن کو اپنے خیالات کی صحیح ترجمانی نظر نہ آتی، وہاں ٹوک دیتے۔ کوئی اُن کی اُردو تحریر کا ترجمہ کرتا تو جگہ جگہ اعتراض کرتے: "میرے بھائی، میرا مفہوم صحیح ادا نہیں ہوا۔ یہ لفظ ہلکا ہے، زیادہ جاندار لفظ کی ضرورت ہے" وغیرہ وغیرہ۔ احمد نگر جیل میں پنڈت نہرو نے اپنی کتاب Discovery of India پڑھ کر سنائی اور مولانا نے اس پر اپنی رائے دی۔

فارسی زبان، مولانا آزاد کے احساسات و جذبات کی زبان تھی۔ اس کے شعری ادب کا مطالعہ اُنھوں نے جذبات کی دنیا میں ڈوب کر کیا تھا۔ ہزار ہا اشعار نوک زبان پر رہتے تھے۔ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ فارسی شاعروں نے اُن کے نازک احساسات کی ترجمانی پہلے ہی سے کردی ہے۔ آقا سعید نفیسی مرحوم جو عصر حاضر کے فارسی عالموں میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے، مولانا کو عالم اسلام کا سب سے بڑا عالم تصور کرتے تھے۔ مولانا کی فارسی شعر و ادب پر نظر نے ان کو متحیر کردیا تھا۔ نفیسی نے مثنوی روم سے ایک واقعہ نثر میں بیان کیا، یہ سوچ کر کہ شاید مولانا کی نظر میں نہ ہو۔ مولانا نے مثنوی کے سارے اشعار جن میں یہ واقعہ بیان کیا گیا تھا، اس طرح پڑھ دیے کہ سعید نفیسی کے حیرت و استعجاب کی حد نہ رہی۔ مولانا جس طرح فصیح و بلیغ فارسی میں گفتگو کرتے تھے، اس کی بھی نفیسی نے بے حد تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ جس طرح وہ شدن کی جگہ گشتن استعمال کرتے تھے اس سے ان کی فارسی زبان پر قدرت کا اندازہ ہوتا تھا۔ نفیسی کو جس چیز نے سب سے زیادہ متاثر کیا تھا وہ اُن کا شعری ذوق اور وجدان تھا جن کا سرچشمہ فارسی زبان سے گہرے لگاؤ میں تھا۔

بیرونی زبانوں میں مولانا کو فرانسیسی زبان سے ایسی واقفیت تھی کہ اس کا ادب زیرِ مطالعہ رہتا تھا۔ پروفیسر خورشید الاسلام کے ایک مضمون کے متعلق مولانا آزاد نے پروفیسر رشید احمد صدیقی کو لکھا تھا:

> ''بہر حال یہ مضمون دیکھ کر خوشی ہوئی۔ انھیں معلوم ہو یا نہ ہو لیکن اُنھوں نے ایک فرنچ اسکول کا تتبع کیا ہے۔''

مرزا عسکری نے ایک بار میری میگڈیلین کے متعلق مولانا سے پوچھ لیا تو اُنھوں نے فرنچ اسکالر رینال اور دوسرے مشاہیر فرانسیسی ادیبوں کے حوالے سے اس کے حالات برجستہ بیان کردیے۔ مرزا عسکری کو مولانا کی فرانسیسی ادب سے واقفیت نے حیرت میں ڈال دیا۔

ان زبانوں کے علاوہ وہ پنجابی اور بنگالی سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ ''وکیل'' کی ادارت کے سلسلہ میں امرتسر رہے تھے اور کلکتہ قیام کے زمانہ میں ہر طبقہ کے بنگالیوں سے ربط ضبط رہا تھا۔ ان دونوں زبانوں کی تحریریں پڑھ لیتے تھے، لیکن ان میں اظہارِ خیال کبھی نہیں کیا۔ بنگالی

اور اُردو لٹریچر کی بین الاقوامی اہمیت پر ان کی نظر تھی۔ اُنھوں نے کئی بار اپنی تقریروں میں مختلف ہندوستانی زبانوں کے ادیبوں کو ہدایت کی کہ وہ آفاقی نقطۂ نظر پیدا کریں اور ان زبانوں کو بین الاقوامی درجہ دلائیں۔

(5)

'غبار خاطر' میں ایک جگہ بے اختیار مولانا کی زبان سے نکل گیا ہے:

''میری دکانِ سخن میں ایک طرح کی جنس نہیں رہتی''

اور صحیح ہے۔ اُن کی علمی دلچسپیوں نے فلسفہ، تاریخ، ادب، طب، الٰہیات، فقہ، کلام، شعر، نجوم، جفر، رمل، موسیقی سب کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا تھا۔ ان علوم پر ان کی نظر طالب علمانہ نہیں، محققانہ اور مجتہدانہ تھی اور مختلف علوم وفنون میں یہ کمال بہت کم کسی کو نصیب ہوتا ہے۔

ان کی علمی کاوشوں کے اصل محور فلسفہ، تاریخ اور ادب تھے۔ اُنھوں نے تینوں کا الگ الگ اور گہرا مطالعہ کیا تھا۔ پھر ان تینوں نے مل کر ان کی علمی وجاہت کو چار چاند لگا دیے تھے۔ وہ تاریخ کی روشنی میں چلتے تھے، فلسفہ اُن کی رفتار متعین کرتا تھا اور ادبی ذوق جمالیاتی پیمانوں کے ساتھ ان کا ہم عنان ہو جاتا تھا۔ وہ ہر مسئلہ کی تاریخی نوعیت پر غور کرتے، اس کے نشوونما کے ہر ہر پہلو پر نظر ڈالتے، فلسفیانہ بصیرت کو کام میں لا کر اس کا تجزیہ کرتے، پھر ان کا ادبی ذوق اس میں ایسی رعنائی اور دلکشی پیدا کر دیتا کہ پڑھنے والے کا ذہن متاثر ہوئے بغیر نہ رہتا۔ مولانا کی وسعت معلومات اور ندرتِ فکر کا اندازہ ان تقاریر سے ہوتا ہے جو اُنھوں نے وزیر تعلیم کی حیثیت سے مختلف موقعوں پر مختلف النوع عنوانات پر کی تھیں۔ ان کی انفرادیت ان تقریروں میں پکار اُٹھی ہے۔ 6 نومبر 1948 کو دہلی میں Art Exhibition کا افتتاح کیا تو فرمایا: جب کسی اچھی عمارت کو دیکھتا ہوں تو جی چاہتا ہے کہ یہ لائبریری یا میوزیم ہوتا جیسے کسی زرتشت نے کعبہ کو دیکھا تو بے اختیار پکار اُٹھا— ''ایں خانہ بدیں خوبی آتش کدہ بایستے'' پھر کہا: تعلیم خواہ یونیورسٹیوں کی ہو، یا ثانوی درجے کی نامکمل رہے گی جب تک وہ طلبا کے احساس جمال کو تیز نہ کر سکے۔ انڈین ہسٹاریکل ریکارڈس کمیشن کو مخاطب کیا تو موہن جودارو سے لے کر عصر جدید تک تاریخی مسائل پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ Egyptology اور Syriology کا مطالعہ ہندوستان کی قدیم تہذیب کو

سمجھنے کے لیے ناگزیر ہے۔ بحرین اور کویت میں ماہرین آثار قدیمہ نے جو کھدائی کی ہے اس سے ہندوستان کے خلیج فارس سے تعلقات پر نئی روشنی پڑتی ہے۔ ہندوستان کی تاریخ کو وسیع ایشیائی پس منظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ 7رفروری 1949 کو آثار قدیمہ کی مشاورتی بورڈ میں تقریر کی تو ہندوستان، مصر اور عراق کی تہذیبی خصوصیات کو اس خوبی سے بیان کیا کہ سننے والے دنگ رہ گئے۔ تعلیم اور مذہب، تعلیم اور قومی تشکیلِ جدید، ہندوستان اور یونیسکو، ادب اور قومیت، انسانیت کا تصور مشرق اور مغرب میں، سائنس اور فارغ البالی، ادب اور زندگی وغیرہ پر ان کی تقریریں پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ فکر ونظر کی کن بلندیوں پر پہنچے ہوئے تھے اور ان کی علمی دلچسپیاں کتنی متنوع تھیں۔ مہادیو ڈیسائی کے بیان کے مطابق ان کی لائبریری میں اسپنوزا، روسو، مارکس، ہیولاک ایلسا اور دیگر مشاہیر کی کتابیں نظر آتی تھیں۔ سفر میں بھی کتابیں ساتھ رکھتے تھے۔ انقلاب فرانس پر کافی لٹریچر ان کی نظر سے گزرا تھا۔

(6)

ادب کا ذوق مولانا آزاد کی رگ رگ میں سمایا ہوا تھا۔ اُنھوں نے عربی، فارسی، اُردو اور انگریزی ادب کا مطالعہ ان زبانوں کے لسانی پس منظر میں ہی نہیں، بلکہ تہذیبی اور ثقافتی پہلوؤں کو پیش نظر رکھ کر کیا تھا۔ حقیقی ادب کسی بھی زبان کا ہو اس کی حیثیت آفاقی ہے۔ اس کی بنیاد انسان کے ان جذبات پر ہوتی ہے جو زمان ومکان کے قیود سے آزاد ہو کر فطرتِ انسانی سے سرگوشیاں کرتے ہیں۔ اگر ان کی دینی فکر، عرب علماء مفکرین، ابن تیمیہ، ابن قیم، شمس الائمہ سرخسی اور اُمیہ بن عبدالعزیز اندلسی سے متاثر تھی، تو اُن کے جذبات کی دنیا پر فارسی شعر وبالخصوص حافظ، عرفی، فیضی، کلیم، بیدل وغیرہ کی حکمرانی تھی۔ ان کا ذوقِ ادب، اشعار کے انتخاب میں جھلکتا تھا۔ شعر موقع کے اعتبار سے اس قدر موزوں ہوتے تھے کہ بعض اوقات ایسا محسوس ہونے لگتا تھا کہ خود ان کے جذبات نے شعر کا پیکر اختیار کر لیا ہے۔ مولانا کے پسندیدہ اشعار کا مجموعہ ادب کا انتہائی دلکش گلدستہ ہوگا۔ غالب کہا کرتے تھے کہ ہندوستان میں فارسی شاعری کا ذوق مرزا مظہر جانِ جاناں کے 'خریطۂ جواہر' سے دوبارہ زندہ ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ شبلی کی 'شعر العجم' اور مولانا آزاد کے 'اہلال' نے اس فارسی ادب کے ذوق کو نکھارا اور اس میں ایک جان پیدا کر دی۔

مولانا آزاد کے ادبی معیار بہت اونچے تھے۔ اصغر کے 'سرودِ زندگی' پر تقریظ لکھتے ہوئے کہتے ہیں: ''میری نگاہ نکتہ چینی میں کمی نہیں کرتی۔ میں معیار کی پستی پر کسی طرح اپنے آپ کو راضی نہیں کر سکتا۔'' اُن کے سامنے ادب کے جو معیار تھے، ان کی بلندی حیرت انگیز تھی۔ شیخ آلوسی زادہ کو عربی ادب میں وہ اپنا معیار مانتے تھے۔ لکھتے ہیں: ''میں نے علوم عربیہ میں ان سے بڑھ کر کسی کو صاحبِ رسوخ واحاطہ نہیں پایا۔'' (کاروانِ خیال، ص72) مولانا آزاد کی والدہ نے ابتدائی زمانہ میں عربی زبان کی تحصیل پر بہت زور دیا تھا اور ایسی فضا پیدا کردی تھی کہ یہ محسوس ہوتا تھا '' کہ گویا ہم اپنی مادری زبان پڑھ رہے ہیں'' (کہانی، ص224) عربی سے یہ لگاؤ وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتا گیا اور شیخ آلوسی زادہ کی مثال نے اس میں ایک تحقیقی جذبہ کا اضافہ کردیا۔

فارسی زبان وادب کا ذوق باپ سے ورثہ میں ملا تھا۔ مرزا محمد حسین طبی کی صحبت نے اس پر جلا کردی۔ مولانا فرمایا کرتے تھے ''فارسی تحریر میں تو میں نے ان سے بہتر لکھنے والا شخص کوئی نہیں دیکھا۔ اُن سے مجھ کو بہت فائدہ ہوا تھا'' (کہانی، ص225) خاص طور پر مولانا نے فارسی لغت اور ادب پر توجہ کی تھی۔ فارسی ادب کا ذوق پھر مولانا شبلی کی صحبت میں پروان چڑھا۔ لکھتے ہیں:

> ''شاعری کے ذوق وفہم کا جو اعلیٰ مرتبہ ان کے (مولانا شبلی کے) حصہ میں آیا تھا اس کی تو نظیر ملنی دشوار ہے۔ ہندوستان میں فارسی شاعری غالب پر نہیں، ان پر ختم ہوئی... غزل میں تو یقیناً مولانا کے یہاں غالب سے کہیں زیادہ سرجوشی وکیفیت ہے اور حقائق وواردات کے لحاظ سے تو مقام ہی دوسرا ہے۔''
>
> (کاروانِ خیال، ص93-94)

شیخ آلوسی زادہ کی عربی زبان وادب پر نظر اور مولانا شبلی کے فارسی شعر وادب کے ذوق کو ملا دیا جائے تو مولانا آزاد کے ادبی ذوق کی مکمل تصویر سامنے آجائے گی۔

اعلیٰ ادبی ذوق اور شاعرانہ مذاق کا موسیقی سے گہرا تعلق ہے ایک جگہ لکھتے ہیں: ''حقیقت یہ ہے کہ موسیقی اور شاعری ایک ہی حقیقت کے دو مختلف جلوے ہیں اور ٹھیک ایک ہی طریقہ پر ظہور پذیر بھی ہوتے ہیں'' پھر اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''یہ وہی معانی ہیں جو موسیقی کی زبان میں اُبھرنے لگتے ہیں۔ اگر یہ شعر کا جامہ پہن لیتے تو کبھی حافظ کا ترانہ ہوتا، کبھی خیام کا زمزمہ، کبھی شیلے کی ماتم سرائیاں اور کبھی ورڈس ورتھ کی حقائق سرائیاں۔''

(غبارِ خاطر، ص 264-265)

مولانا آزاد نے موسیقی کو فنی حیثیت سے پوری طرح سیکھا تھا اور ادب اور موسیقی میں وہ رشتہ پیدا کر دیا تھا جو ان کے علمی کارناموں میں جھلکے بغیر نہیں رہا ہے۔ موسیقی میں جذبات کی سربلندی اور سرشاری فکرِ انسانی کو زمان و مکان کے قیود سے آزاد کر کے Cosmic Emotion میں ملا دیتی ہے۔ اسی حیثیت سے صوفیہ نے سماع کو اختیار کیا، اور ایک دوسرے رنگ میں یہی جستجو ادب کی اعلیٰ قدروں کی بنیاد بنی۔

مولانا آزاد کو انگریزی ادب میں بھی خاصی دلچسپی تھی۔ جیل سے واپسی پر اُنھوں نے بیگم آزاد کے انتقال کے باعث اپنے گھر کی ویرانی کا نقشہ ورڈس ورتھ کے ان دو لائنوں میں پیش کر دیا ہے۔

But she's inher grave, and, oh,

The difference to me!

اپنے خطوط میں اُنھوں نے بعض جگہ انگریز شاعروں کا ذکر کیا ہے۔ ان کو انگریزی کے Romantic Poets بائرن (Byron) ورڈس ورتھ (Wordsworth) اور شیلے (Shelley) خاص طور پر پسند تھے۔ بائرن کی مشہور نظم The Prisoner of chillow کی دھوپ چھاؤں ان کے بعض خطوط میں جو احمد نگر جیل سے لکھے گئے ہیں، صاف نظر آتی ہے۔ بائرن سے اُن کو قطع نظر رومانی شاعر ہونے کے اس وجہ سے بھی دلچسپی تھی کہ اس نے یونان کی جنگِ آزادی میں حصہ لیا تھا۔ اس طرح فارسی، عربی، اُردو اور انگریزی کی ادبی روایات اُن کے ذوق و نظر کا جزو بن گئی تھیں۔

(7)

مولانا آزاد کے تاریخی شعور پر علاحدہ ایک مضمون میں تفصیلی بحث کی جاچکی ہے[1]۔

---

[1] ایوانِ اُردو دہلی، مولانا آزاد نمبر، ص 105-114: 'مولانا آزاد کا تاریخی شعور'

یہاں بعض حقائق کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوگا۔ مولانا کو اپنے ابتدائی زمانہ سے تاریخ میں دلچسپی تھی۔ عربی اور فارسی تاریخوں کا مطالعہ بہت غور سے کرتے تھے۔ 'مسئلہ خلافت اور جزیرۂ عرب' سے تاریخ اسلام پر اُن کی نظر کا اندازہ ہوتا ہے۔ 'غبار خاطر' کے ایک خط میں صلیبی جنگوں کا جس طرح نقشہ کھینچا ہے اور اختلافی مسائل پر جس طرح روشنی ڈالی ہے اس سے ان کی وسعت معلومات ظاہر ہوتی ہے۔

ان کی نظر موہن جوداڑو سے لے کر انیسویں صدی کے آخر تک ہندوستان کی تاریخ کا یکساں احاطہ کیے ہوئے تھی۔ وہ تاریخ کو عالمی پس منظر میں دیکھتے تھے، ہندوستان کے ہمسایہ ملکوں سے تہذیبی اور ثقافتی روابط پر نظر رکھتے تھے، بحرین، خلیج فارس، مصر، ایران، شام ہر جگہ ان تاریخی روابط کی اہمیت کا جائزہ لیتے تھے۔ اس سلسلہ میں ان کی وہ تقریریں جو انھوں نے 24 مارچ 1951 کو یونیسکو کے جلسے میں دہلی میں اور جو 1951 کو پیرس میں کی تھیں اُن کے تاریخی شعور کے تجزیہ میں بہترین رہبری کر سکتی ہیں۔ اُن کو شکایت تھی کہ مورخوں نے تاریخ کو خاندانوں اور ملکوں کے خانوں میں بانٹ کر نسل انسانی کی وحدت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ وہ ایک عالمی تاریخی نقطۂ نظر پیدا کرنا چاہتے تھے۔

ہندوستان کی اٹھارھویں اور انیسویں صدی کی تاریخ میں ان کو خصوصی دلچسپی تھی۔ یہ ایک مشترکہ تہذیب کے خاتمہ کا دور تھا۔ ہندوستان کے سیاسی زوال و انحطاط کے اسباب کا تجزیہ یہیں ممکن تھا۔ پنڈت نہرو کا بیان ہے کہ جیل میں بھی وہ ان صدیوں کی تاریخ پر کتابیں منگوا کر پڑھتے رہتے تھے۔ مولانا سے گفتگو کرنے پر اندازہ ہوتا تھا کہ ان صدیوں کی تاریخ ان کے ذہن میں اپنی پوری رعنائی اور دلکشی کے ساتھ پھیلی ہوتی تھی۔ جس پہلو پر گفتگو کیجیے، ادبی ہو، سیاسی یا ثقافتی، معلومات کا ایک خزانہ سامنے آجاتا تھا۔ دہلی کے دیوان خانوں کی علمی اور تہذیبی اہمیت کی طرف سب سے پہلے سرسید اور پھر مولانا آزاد ہی نے توجہ دلائی۔

مولانا آزاد کو قدیم تہذیبوں کے مطالعہ میں گہری دلچسپی تھی۔ یونانی، ہندوستانی اور چینی تہذیبوں پر ان کی نظر تھی۔ ان تہذیبوں کے عروج و زوال کو اُنھوں نے اپنی مورخانہ بصیرت اور قرآن کریم کے ان پیمانوں کی روشنی میں دیکھا تھا جن میں عروج و زوال اقوام کا نقشہ کھول کر پیش

کردیا گیا ہے۔ایک بار عصر حاضر کے مشہور مورخ اور ماہر عمرانیات Arnold Toynbee نے اس موضوع پر ان سے گفتگو کی، تو مولانا کے تجزیے اور وسعت معلومات سے حیرت میں رہ گیا۔

مولانا کی تاریخی جستجو کی ایک جہت یہ بھی تھی کہ وہ افکار و رجحانات، سماجی تبدیلیوں، اقتصادی تقاضوں کو وسیع پس منظر میں دیکھتے اور مختلف ملکوں میں ان کے اثرات پر گفتگو کرتے تھے اور ایک آفاقی نقطۂ نظر ان کی تحقیقی جستجو کے ساتھ رہتا تھا اور ان کی فکر و نظر کے سانچے ڈھالتا تھا۔انھوں نے چینیوں کے فلسفۂ زندگی، ہندوستانیوں کے تصور وحدت الوجود، یونانیوں کے فن موسیقی پر جس طرح گفتگو کی ہے اور آفاقی پہلو کو اُبھارا ہے اس سے ان کے علمی تبحر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

عہد مغلیہ کے امرا ایران کی معلومات کی اساس شاہ نواز خاں کی ''مآثر الامراء'' پر تھی جس کی کئی ضخیم جلدوں کا مطالعہ انھوں نے انتہائی توجہ سے کیا تھا اور اس کی جدولوں کو اپنے حاشیوں سے بھر دیا تھا۔

مولانا آزاد کی تاریخ میں دلچسپی کا اہم ترین پہلو ان کی غیر معمولی انصاف پسندی اور تمام فرقہ وارانہ جذبات سے بے تعلقی ہے۔مضامین عالمگیر میں شبلی نے ایک جگہ داراشکوہ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ اعلانیہ ہندوپن کا اظہار کرتا تھا،اپنشد کے ترجمہ میں اس نے لکھا کہ قرآن مجید اصل میں اپنشد میں ہے۔مولانا آزاد اس کتاب کے حاشیہ پر لکھتے ہیں:

> ''اس میں کیا الحاد ہے؟ اگر اپنشد سرچشمۂ بحر توحید بقول داراشکوہ ہے اور مطالب قرآن سے متحد تو یقیناً وہ وماانزل من قبلک میں داخل اور قرآن مثل تورات وانجیل اس کا مصداق۔''

اسی کتاب میں ایک دوسرے موقعہ پر مولانا آزاد شبلی کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''شخصی حکمرانوں کے اوصاف ومناقب میں ان کی سرکاری تاریخوں سے محض احکام کا نقل کردینا بے سود ہے۔اصل چیز واقعات اور عملاً وفعلاً انصاف ہے۔''

مورخانہ بصیرت کے لیے واقعات پر گہری نظر، معروضی نقطۂ نگاہ، اور ایک وسیع پس منظر میں حالات کے تجزیہ کی صلاحیت ضروری ہے۔ مولانا آزاد میں یہ سب صلاحیتیں بدرجۂ اتم موجود تھیں۔ وسیع مطالعہ نے واقعات کی بے اندازہ تفصیلات اُن کو بہم پہنچائیں، مضبوط حافظہ نے ان کو محفوظ رکھا، فلسفیانہ ذہن نے ان میں اسباب وعلل کا رشتہ تلاش کیا۔

(8)

پنڈت نہرو نے Discovery of India میں لکھا ہے کہ مولانا آزاد کی ذات میں عہد وسطی کے علم کلام کی بلاغت، اٹھارھویں صدی کی عقلیت اور جدید نقطۂ نظر کا حیرت انگیز امتزاج تھا۔ اس رائے سے خود پنڈت نہرو کی وسعت معلومات اور گہرے تجسس کا پتہ چلتا ہے۔

مولانا کو منطق سے دلچسپی اپنے والد سے ملی تھی۔ 'کہانی' میں ان کے متعلق لکھا ہے:

> ''منطق پر بہت زور دیتے تھے۔ کہتے تھے جس نے منطق نہیں پڑھی، وہ قابل خطاب ہی نہیں ہے۔ منطق کے ذوق کی وجہ سے ان کی طبیعت اور ان کی بول چال بھی اس درجہ اسلوب منطق میں ڈھل گئی تھی کہ اپنی روزمرہ کی بول چال میں بھی اس کے عادی ہوگئے تھے۔''
>
> (ص266)

اپنے ابتدائی زمانہ ہی سے اُنھوں نے منطق وفلسفہ کا مطالعہ شروع کردیا تھا۔ خود لکھتے ہیں کہ گیارہ بارہ برس کی عمر میں اچھے اچھے مولویوں کو ''منطق کے قضیوں اور اصول کی تعریف میں لے جا کر ہکا بکا کردیتا تھا'' (غبار خاطر) پنڈت نہرو کا بیان ہے کہ ارسطو اور افلاطون کا فلسفہ تو ان کی انگلیوں کے پوروں میں تھا۔ جدید فلسفیانہ رجحانات سے وہ اپنے کو پوری طرح باخبر رکھتے تھے اور یورپ کی جدید ترین تصنیفات ان کے زیر مطالعہ رہتی تھیں۔ خود مولانا نے اس کا اعتراف کیا ہے اور لکھا ہے'

> ''طالب علمی کے زمانے سے فلسفہ میری دلچسپی کا خاص موضوع رہا ہے۔ عمر کے ساتھ ساتھ یہ دلچسپی بھی برابر بڑھتی گئی۔'' (غبار خاطر ص36)

عصر حاضر کے فلسفیانہ رجحانات سے ان کی واقفیت کا اندازہ ان کی تقریروں اور خطوط

سے ہوتا ہے۔ جرمن فلسفی رئیحل (Riehl) ہو، یا Einstein ، Joad ہو یا Bertrand Russell وہ ان سب کی فلسفیانہ جستجو کے ہر پہلو سے باخبر تھے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن کی مرتب کردہ فلسفہ کی کتاب پر مولانا نے جس طرح فلسفیانہ افکار کے نشو ونما پر روشنی ڈالی ہے اور ابو طالب کلیم کے اس شعر کے گرد اپنی گفتگو کو مرکوز کیا ہے۔

ما ز آغاز و انجامِ جہاں بے خبریم
اول و آخر ایں کہنہ کتاب افتاد است

وہ اُن کے وسیع مطالعے اور قوت استدلال کی بہترین مثال ہے۔ یہ کام صرف وہ کر سکتا ہے جس کی قدیم و جدید فلسفہ پر یکساں نظر ہو۔

فلسفیانہ تصورات پر جب مولانا گفتگو کرتے ہیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کا ہر پہلو ان پر روشن ہے۔ جبر و اختیار کا مسئلہ ہو، یا رواقیہ (Stoics) اور لذتیہ (Epicureans) کے نظریات کا اختلاف، یونان کے کلبیہ (Cynics) کے خیالات ہوں یا مشائیوں (Peripatetics) کے افکار، مذہب طمانیت و مسرت (Eudemonism) کی فلسفیانہ توجیہ ہو یا مادیاتی مذہب عشرت (Hedonism) کا تجزیہ وہ اس طرح اپنے خیالات کو پیش کرتے ہیں کہ اُن کی فلسفیانہ بصیرت قدم قدم پر اُبھر کر آتی ہے اور دل و دماغ دونوں کو متاثر کرتی ہے۔

مولانا کی فلسفیانہ جستجو نے ان پر یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح کر دی تھی کہ فلسفہ انسانی زندگی کو نہ تسکین پہنچا سکتا ہے نہ اس کے مسائل کو حل کرنے کی اس میں طاقت ہے۔ کہتے ہیں:

"وہ یقین اور امید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا۔ لیکن کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرے گا۔ یہ شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اُسے بند نہیں کر سکے گا۔"

(غبار خاطر ص 37)

مولانا کا محکم خیال تھا کہ زندگی بسر کرنے کے لیے عقیدہ کی بھی ضرورت ہے۔ اُنھوں نے فلسفہ کو اس کے حدود سے باہر نہیں نکلنے دیا۔ اس سے انسانی فکر کی تابنا کی اور توانائی کا اندازہ تو لگایا۔ لیکن زندگی میں اس کو قابل اعتنا رہبر تسلیم نہیں کیا۔ وہ انسانی عقل کے ایک حد تک قائل

تھے اور بس۔ عجیب اتفاق ہے کہ جس طرح اقبال فلسفہ کی راہ سے گزر کر عشق Cosmic Emotion کی منزل پر آئے تھے، اسی طرح مولانا آزاد بھی فلسفہ کی وادیوں میں گشت کرنے کے بعد اسی مقام پر پہنچ گئے۔ مولانا نے فلسفہ سے چراغ راہ کا کام ضرور لیا ہے لیکن اس کو منزل مقصود نہیں بنایا۔ امام فخرالدین رازی کے متعلق لکھتے ہیں کہ "شکوک و ایرادات کے بے شمار دروازے کھل گئے۔ ان کے کھولنے میں تو امام رازی کا ہاتھ بہت تیز نکلا، لیکن بند کرنے میں تیزی نہ دکھا سکے۔" (ترجمان القرآن، ج 1، ص 13) مولانا آزاد کا خیال تھا کہ "انبیائے کرام کا طریق استدلال یہ نہیں ہوتا کہ منطقی طریقے پر نظری مقدمات ترتیب دیں۔" انھوں نے اس طرز کی نفسیاتی اہمیت کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔

(9)

مولانا کا 'ترجمان القرآن' تفسیری سرمایہ میں ایک گراں بہا اضافہ ہے۔ اس کی دو امتیازی خصوصیات ہیں: اس زمانہ تک جو تفسیری لٹریچر وجود میں آیا تھا، اس کا بیشتر حصہ مولانا کے پیش نظر تھا، دوسری طرف عصری، فکری تقاضوں اور سماجی ضرورت پر گہری نظر تھی۔ تاریخ اسلام میں علم کلام کی خدمات وہی علما انجام دے سکے ہیں جو ماضی سے واقف ہوں اور اپنے زمانہ کی نبض پر ان کا ہاتھ ہو۔

'ترجمان القرآن' کے مقدمہ میں اپنی تلاش و جستجو کی ایک ہلکی سی جھلک اس طرح پیش کی ہے:

> "کامل ستائیس برس سے قرآن میرے شب و روز کے فکر و نظر کا موضوع رہا ہے۔ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں۔ تفاسیر و کتب کا جتنا مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نے تساہل کیا ہو۔" (ترجمان القرآن ص 19، 18)

'ترجمان القرآن' مولانا کی عمیق تحقیقی نظر اور مجتہدانہ بصیرت کا آئینہ دار ہے۔ یہاں قدیم تفسیری سرمایہ، عہد حاضر کی ضروریات کی چھلنی میں چھن کر اس طرح آیا ہے کہ اس پر قدیم ہونے کا گمان ہی نہیں ہوتا۔ فکر اور انداز بیان دونوں میں وہ صفائی اور گیرائی ہے جو گہرے مطالعہ اور مستقل تلاش وجستجو سے پیدا ہوتی ہے۔ ''الہلال'' میں جو قلم انداز بیان اور فصاحت کا سہارا لے کر چلتا تھا، یہاں صرف فکر کی توانائی سے اپنی منزلیں طے کرتا ہے۔

مولانا کو تاریخ اسلام کے بعض اکابر کی طرح یہ یقین تھا فہم قرآن میں ان کی نظر عطیہ الٰہی ہے اور اس سے کوئی اہم خدمت لینی مقصود ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''اگر تم کہو..... حقائق ومعارف قرآن کی طرف رہنمائی ایک فضل مخصوص ہے جس کے انکشاف کے لیے خدائے تعالیٰ نے اس عاجز ودرماندہ قلب کو چن لیا تو یہ فی الحقیقت سچ ہے'' (البلاغ)

انتہائی وسیع اور پھیلے ہوئے مباحث کو مولانا نے جس طرح سمیٹا ہے وہ ان کے ایجاز کا اعجاز ہے۔ خود لکھتے ہیں:

> ''مباحث ومعارف کا ایک پورا دفتر دماغ میں پھیل رہا تھا، مگر نوک قلم پر پہنچا تو ایک سطر یا ایک جملہ بن کر رہ گیا'' (ترجمان القرآن جلد 2)

گو مولانا نے عصر حاضر کی تحریکوں مثلاً Utilitarianism Humanism کے اثرات کو ظاہر نہیں کیا، لیکن یورپ میں مذہب کو سمجھنے اور سمجھانے کے جو نئے سانچے بن رہے ہیں، ان کی آواز بازگشت مولانا کی مذہبی فکر میں کارفرما نظر آتی ہے۔ سرسید نے جو کام اپنے زمانہ کی مذہبی اور سائنسی افکار میں تطبیق کا کام انجام دیا تھا، مولانا آزاد نے اپنے عہد کے افکار کے ساتھ انجام دیا ہے۔ اپنے ماحول، اور حالات گردوپیش سے کوئی عالم تغافل نہیں برت سکتا۔

'ترجمان القرآن' کی ایک اور خصوصیت جو متاثر کیے بغیر نہیں رہتی وہ مذاہب عالم کا مطالعہ ہے، اُنھوں نے دیگر مذاہب کے فکری اور اعتقادی عناصر کو تحقیق کی روشنی میں پیش کیا ہے اور کسی جگہ مذہبی عصبیت کا ہلکا تاثر بھی پیدا نہیں ہونے دیا۔ وید اور اُپنشد کی تمام جلدیں ان کے کتب خانہ میں موجود تھیں۔ ان کے یہاں دوسرے مذاہب کے مطالعہ میں البیرونی کا انداز تحقیق

جھلکتا ہے۔ خالقِ کائنات کی ہستی کو پہچاننے کی جستجو کا نقشہ غبارِ خاطر کے ایک خط میں اس طرح کھینچا ہے:

''آسٹریلیا کے وحشی قبائل سے لے کر تاریخی عہد کے متمدن انسانوں تک کوئی بھی اس تصور کی امنگ سے خالی نہیں رہا۔ رگ وید کے زمزموں کا فکری مواد اس وقت بننا شروع ہوا تھا جب تاریخ کی صبح بھی پوری طرح طلوع نہیں ہوئی تھی اور چینیوں اور عیلامیوں نے جب اپنے تعبدانہ تصورات کے نقش و نگار بنائے تھے تو انسانی تمدن کی طفولیت نے ابھی ابھی آنکھیں کھولی تھیں۔ مصریوں نے ولادت مسیح سے ہزاروں سال پہلے اپنے خدا کو طرح طرح کے ناموں سے پکارا اور کالڈیا کے صنعت گروں نے مٹی کی پکی ہوئی اینٹوں پر حمد و ثنا کے وہ ترانے کندہ کیے، جو گزری ہوئی قوموں سے اُنھیں ورثہ میں ملے تھے۔''

(غبار خاطر ص 118)

مذہبی فکر یہاں جس طرح عمرانی بصیرت کی روشنی میں مذہبی حقائق کو پیش کرتی ہے اور عصبیت کی پرچھائیاں بھی اس پر نہیں پڑتیں وہ مولانا آزاد کے علمی تبحر اور آفاقی اندازِ تحقیق کی بہترین مثال ہے۔

ترا، چنانکہ توئی، ہر کسے کجا داند
بہ قدرِ طاقتِ خود ی کنند استدراک

(10)

مولانا آزاد کے علمی مقام کا اندازہ لگانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ جدید سائنسی فکر سے اُن کی واقفیت کی پوری آگہی ہو۔ وہ عصری فکری میلانات اور سائنسی رجحانات اور افکار سے نہ صرف باخبر رہتے تھے بلکہ انسانی مستقبل پر ان کے اثرات کا پوری طرح تجزیہ کرتے تھے۔ ان کے مکتوبات میں شوپن ہار، اینسٹائن، مارگن وغیرہ کے حوالے ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے افکار و نظریات سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔ احمد نگر جیل میں اُنھوں نے جو کتابیں پنڈت

نہرو کے ذریعے منگوا کر پڑھی تھیں، ان میں Van den Berh کی The Universe in space and Time، C.T. chase کی The frontiers of Science اور Darrow کی The Renaissance of physics، خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

سائنس سے دلچسپی بھی مولانا کو ابتدائی زمانہ سے پیدا ہوگئی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ علمی جستجو، محققانہ طلب، اور رازِ کائنات کو سمجھنے کا جذبہ اُن کو اس میدان میں لے گیا تھا اور یہ ان کی فطرت نہیں تھی کہ کسی میدان میں ناقصوں کی طرح داخل ہوں اور تہی دستوں کی طرح واپس آجائیں۔ اُنھوں نے جوانی میں مسیو کینول فلاماریاں کے رسالے Solar System کا فارسی ترجمہ سے اُردو میں ترجمہ کیا تھا، اس میں ڈاکٹر فانڈیک کی کتاب 'اصول الہیۂ' سے حواشی دیے تھے، اس کے بعض اجزا 'خدنگ نظر' میں شائع ہوئے تھے۔

نظریۂ ارتقا کے مختلف پہلوؤں سے مولانا کو بڑی دلچسپی تھی۔ وہ جسمانی ارتقا کے خاتمہ کو اس طرح سمجھاتے ہیں:

> ''یہی مقام ہے جہاں پہنچ کر انسان حیوانیت کی پچھلی کڑیوں سے جدا ہوگیا اور کسی آئندہ کڑی تک مرتفع ہونے کی استعداد اس کے اندر سے سر اُٹھانے لگی''
>
> (غبارِ خاطر ص125)

اُنھوں نے تدریجی تغیر کے عالمگیر قانون کا بڑی گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا اور اس سلسلہ میں معاصر سائنس دانوں کے خیالات پر اپنی رائے دی تھی۔ لکھتے ہیں:

> ''زمانہ حال کے علمائے علم الحیات میں پروفیسر لائیڈ مارگن (L.loyd Morgan) نے اس مسئلہ کا علم الحیاتی (Biological) نقطۂ نظر سے گہرا مطالعہ کیا ہے لیکن بالآخر اسے بھی اسی نتیجہ تک پہنچنا پڑا کہ اس صورتِ حال کی کوئی مادی توضیح نہیں کی جاسکتی۔ ہمیں یہ صورتِ حال بالآخر مجبور کر دیتی ہے کہ فطرتِ کائنات میں ایک تخلیقی اصل (Creative Principle) کی کارفرمائی کے اعتقاد سے گریز نہ کریں۔''

انسٹائن کی The Evolution of Physics پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ڈی مقراطیس Democritus کے زمانہ سے لےکر جس نے چار سو برس قبل مسیح مادہ کے سالمات (Atoms) کی نقش آرائی کی تھی آج تک، جب کہ نظریۂ مقادیر عنصری (Quantum Theory) کی رہنمائی میں ہم سالمات کا ازسرنو تعاقب کر رہے ہیں، علم کی ساری کدوکاوش کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہ نکلا کہ پچھلی گتھیاں سلجھتی گئیں، نئی نئی گتھیاں پیدا ہوتی گئیں۔ اس ڈھائی ہزار برس کی مسافرت میں ہم نے بہت سی نئی منزلوں کا سراغ پالیا، جو اثنائے سفر میں نمودار ہوتی رہیں، لیکن حقیقت کی وہ آخری منزل مقصود جس کے سراغ میں علم کا مسافر نکلا تھا، آج بھی اسی طرح غیر معلوم ہے، جس طرح ڈھائی ہزار برس پہلے تھی۔''

(غبارِ خاطر ص110-111)

سائنس کے انکشافات اور تحقیقات علمی کو اس طرح عالمی فکر کے چوکھٹے میں صرف وہ دیکھ سکتا ہے جس کے علم وادراک کا دائرہ غیر معمولی طور پر وسیع ہو، اور جس نے منزل بہ منزل انسانی فکر کے ارتقا کا جائزہ لیا ہو۔

(11)

سیاسی تحریکیں ہوں، یا فکری رجحانات، ادبی نظریات ہوں یا مذہبی زاویے، مولانا کی نظر ہمیشہ عالمی وقت کی سوئی پر رہتی تھی۔ اُنھوں نے آئرلینڈ، اٹلی اور دوسرے ممالک میں آزادی کی تحریکوں، ان کے رہنماؤں کی زندگی کا مطالعہ کیا تھا۔ اس کی جھلک ان بیانات میں بھی ملتی ہے جو اُنھوں نے عدالتوں کے سامنے دیے تھے۔ ممالک اسلامی کی سیاسی اور مذہبی تحریکوں پر بھی ان کی نظر تھی اور ان کے اثرات وعواقب سے پوری طرح باخبر تھے۔ ایک خطبۂ صدارت میں فرماتے ہیں:

''مسلمانوں کو موجودہ پستی اور ادبار سے نکالنے ...(کے) بارے میں ابتدا سے تین مختلف مذاہب اصلاح ہیں جو ہندوستان، مصر، ترکی، ایران،

تیونس، اور بلاد ترکستان وقفقاز کے داعیان اصلاح نے اختیار کیے ہیں۔''

(خطبہ صدارت، ۱۹۰۰ء، ص ۲۹،۳۰)

پھر سرسید احمد خاں، سلطان محمود خاں، محمد علی پاشا، خیر الدین صاحب ''اقوام المسالک''، بیرم تونسی صاحب ''صفوۃ الاخبار''، سید جمال الدین افغانی، مدحت پاشا کی کوششوں کو وسیع پس منظر میں دیکھتے ہیں اور ان کے اثرات کا جائزہ لیتے ہیں۔

مولانا نے عالم اسلامی کی تحریکوں کا جتنا غائر مطالعہ کیا تھا اس کے متعلق خود فرمایا کرتے تھے:

''اس قدر کثرت کے ساتھ میں وہاں کے حالات ومباحث کا مطالعہ کرتا رہا کہ شاید ہندوستان میں اور کسی کو اتفاق ہوا ہو'' (کہانی ص 277)

وہاں کے علما واکابر سے اُن کے تعلقات کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ 1912 میں جب مولانا نے ''الہلال'' نکالا اور عالم اسلامی کے عظیم المرتبت عالم شیخ آلوسی زادہ کو اس کی کاپی اس خیال سے نہیں بھیجی کہ ''اُردو کا پرچہ کیا بھیجوں'' تو اُنھوں نے شکایت کی اور ابن الفارض کا یہ شعر لکھ کر بھیجا۔

قلبی یحدثنی بانک متلفی
روحی فداک عرفت أم لم تعرف

(کاروانِ خیال، ص 79)

یورپ جس طرح معرکہ مذہب وسائنس سے گزرا تھا، اس کی تفصیل میں بھی مولانا کو بڑی دلچسپی تھی۔ ڈریپر کی کتاب پر ان کی مختصر حواشی قابلِ قدر ہیں۔ مولانا کو یہ احساس تھا کہ یورپ میں یہ معرکہ جلد شروع ہوا اور جلد ختم ہو گیا، لیکن ہندوستان میں اس نے کافی وقت لیا۔

مولانا نے جب مختلف اکادمیاں قائم کیں تو ان کی نظر عالمی معیار پر رہی۔ ساہتیہ اکادمی کے افتتاح کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے اُنھوں نے Louisxiv کا ذکر کیا اور فرانسیسی اکادمی کے اعلیٰ معیار کو قائم رکھنے کی خواہش ظاہر کی۔

عصر حاضر میں انانیتی ادب (Egotistic Literature) جس طرح ظہور میں آیا ہے اور

ناقدین نے اس پر جو رائیں دی ہیں، اس کا تجزیہ نفسیاتی تیز نگاہی کے ساتھ کیا ہے۔ اس ضمن میں خودنوشتہ سوانح کا ذکر نکل آتا ہے تو فرماتے ہیں:

''سینٹ آگسٹائن (St. Augustine) روسو (Rousseau) اسٹرنڈبرگ (Strindberg) ٹالسٹائی (Tolstoi) اناطول فرانس (Anatol France) آندرے ژید (Andrd Gide) ان کے خودنوشتہ سوانح چھ مختلف نوعیتوں کی چھ مختلف تصویریں ہیں۔ لیکن سب نے یکساں طور پر ادبیات عالم میں دائمی جگہ حاصل کرلی۔''

لیکن عام طور پر اس عہد کی خودنوشتہ سوانح کے متعلق اُن کی رائے اچھی نہیں تھی۔ لکھتے ہیں:

''کہا جاسکتا ہے کہ اس عہد کے ہر چوتھے مصنف نے ضروری سمجھا کہ اپنی گزری ہوئی زندگی کو آخری عمر میں پھر ایک مرتبہ دُہرا لے۔ دنیا کے کتب خانوں نے ان سب کو اپنی الماریوں میں جگہ دی ہے، لیکن دنیا کے دماغوں میں بہت کم کے لیے جگہ نکل سکی۔'' (غبار خاطر، ص187)

مولانا جب بھی عالمی تحریکوں یا عالمی رجحانات کا ذکر کرتے تھے تو اس کے پیچھے وسیع مطالعے کے اثرات صاف نظر آتے تھے۔ ممکن ہے کہ اس عالمی خودنوشتہ سوانح کے مطالعہ ہی نے ان کو اس نتیجہ پر پہنچایا ہو کہ خطوط کے ذریعہ اپنی زندگی کے اہم واقعات کو محفوظ کردینا، سب سے زیادہ موثر طریقہ ہے۔

(12)

بالکل ابتدائی زمانہ میں ہی مولانا آزاد کی فکر ساری بندشوں سے آزاد ہوگئی تھی۔ اس کے محرکات تین تھے۔

(1) والد کی قدامت پسندی اور تقلیدی فکر کا ردعمل

(2) سرسید کے اثرات

(3) فلسفہ میں دلچسپی

نتیجہ یہ ہوا کہ تمام وہ بندشیں جو وراثت میں ملی تھیں ڈھیلی پڑ گئیں۔ سرسید کی تلقین عقلیت پسندی نے فکر کو نئی راہیں دکھائیں۔ فلسفہ نے ان میں علمی رنگ بھرا۔ مولانا تشکیک وشبہ، الحاد وانکار کی سب منزلوں سے گزرے۔ اُن کے فکری انفعالات امام غزالی کی مشہور کتاب ''المنقذ من الضلال'' کی یاد دلاتے ہیں۔ ان کی تلاش حق نے کسی ایک منزل پر ٹھہرنے نہیں دیا۔ بقول خود ان کی ''پیاس مایوسی قانع ہونا نہیں چاہتی تھی۔ اوہام وخیالات کی حیران کن تاریکیوں سے گزر کر وہ بالآخر یقین و اعتقاد کی منزل پر پہنچ گئے۔ لکھتے ہیں:

''میں نے جو اعتقاد حقیقت کی جستجو میں کھودیا تھا وہ اسی جستجو کے ہاتھوں پھر واپس مل گیا۔ میری بیماری کی جو علت تھی، وہی بالآخر داروئے شفا بھی ثابت ہوئی۔''

(غبارِ خاطر، ص29)

مولانا نے اس حقیقت پر پہنچ کر دم لیا۔

''حقیقی علم اور حقیقی مذہب اگرچہ چلتے ہیں الگ الگ راستوں سے، مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔''

مولانا نے یہ ساری منزلیں دور ''الہلال'' سے پہلے طے کرلی تھیں۔ الہلال نے ان کے مقصد ومنہاج کو جو راہیں متعین کردی تھیں، افکار کی جس منزل پر ان کو پہنچا دیا تھا، ان میں کبھی فرق نہیں آیا۔ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ شبہ وتذبذب، ذہنی انتشار وتشکک نے پھر کبھی ان کی زندگی میں نہیں جھانکا۔ وہ راسخ الاعتقادی، عزم وہمت کی ایک چٹان بنے ہوئے نظر آتے ہیں۔ کہتے ہیں:

''ایک چیز یاد رکھو۔ ایک لمحہ کے لیے بھی نہ بھولو۔ تم مجھ سے ساری فرمائشیں کرسکتے ہو، مجھ سے سب کچھ لے سکتے ہو مگر ایک سیکنڈ کی خاطر۔ ایک سیکنڈ کے بچاسویں حصے کے لیے بھی، میری نسبت یہ توقع نہ کرنا کہ میں نے جس حقیقت کو اپنی بصیرت کی روشنی میں دیکھ لیا ہے، ٹھیک اس طرح جس طرح تم سورج کو دیکھ رہے ہو، اس حقیقت سے ایک انچ بھی ہٹ جاؤں گا۔''

یقین وعمل کی یہ پختگی، عالمانہ بصیرت کی پیداوار تھی۔

(13)

مولانا آزاد کی شخصیت کی تشکیل جن اجزا سے ہوئی تھی ان میں جمالیاتی ذوق غالباً سب سے زیادہ ممتاز عنصر تھا۔ جمالیاتی ذوق کی پہلی کشش مظاہر فطرت ہیں۔ جب انسان اُن سے سرگوشیاں شروع کر دیتا ہے تو اس میں وہ اہتزازی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو مولانا نے احمد نگر کے پھولوں میں پائی تھی۔

غنچوں میں اہتزاز ہے پرواز حسن کی
سینچا ہے کس نے باغ کو بلبل کے خون سے

انھوں نے مظاہر فطرت سے اپنی شخصیت کا رنگ بھرا تھا۔ لکھتے ہیں:

''جس مرقع میں سورج کی چمکتی ہوئی پیشانی، چاند کا ہنستا ہوا چہرہ، ستاروں کی چمک، درختوں کا رقص، پرندوں کا نغمہ، آبِ رواں کا ترنم اور پھولوں کی رنگین ادائیں اپنی اپنی جلوہ طرازیاں رکھتی ہوں.....فطرت کی اس بزمِ نشاط میں تو وہی زندگی سج سکتی ہے جو ایک دہکتا ہوا دل پہلو میں اور چمکتی ہوئی پیشانی چہرے پر رکھتی ہو اور جو چاندنی میں چاند کی طرح نکھر کر، ستاروں کی چھاؤں میں ستاروں کی طرح چمک کر، پھولوں کی صف میں پھولوں کی طرح کھل کر اپنی جگہ نکال سکتی ہو۔'' (غبارِ خاطر، ص76)

شب ماہتاب میں ان کا تاج محل کی چھت پر جمنا کے رُخ ستار بجانا، دجلہ کی لہروں پر حافظ کی غزلوں کو سننا، اُن کی طبیعت کی اس بے چینی کو ظاہر کرتی ہے جو مظاہر فطرت سے ورڈس ورتھ کی طرح گفتگو کرنا چاہتی تھی۔ پھولوں کی تفصیلات، موسموں کی کیفیات، پرندوں سے جنگ و صلح کی داستانیں مولانا کی سیرت کے ایک دلکش پہلو کو نمایاں کرتی ہیں۔ وہ ان مظاہر سے سبق لیتے تھے۔ کٹی ہوئی شاخ کو دیکھتے ہیں تو بے اختیار پکار اُٹھتے ہیں۔

قطع امید کردہ نہ خواہد نعیم دہر
شاخ بریدہ را نظرے بر بہار نیست

موسمی پھولوں کی مختصر زندگی دیکھ کر پکار اٹھتے ہیں ۔

''گویا زندگی کا ایک ہی پیراہن اُن کے حصے میں آیا تھا، وہی کفن کا کام بھی دے گیا۔''

مناظرِ فطرت میں جو حسن، تناسب اور دلکشی مولانا کو نظر آتی تھی، وہی اُن کو مرغانِ باغ کے ترانوں میں سنائی دیتی تھی۔

''میں نے ایران کے چمن زاروں میں ہزار کو قافیہ سنجی کرتے ہوئے خود سنا ہے۔ ٹھہر ٹھہر کے لے بدلتی جائے گی اور ہر لئے ایک ہی طرح کے اُتار پر ختم ہوگی۔ جو سننے میں ٹھیک ٹھیک شعروں کے قوافی کی طرح متوازن اور متجانس محسوس ہوں گے۔ گھنٹوں سنتے رہیے، ان قافیوں کا تسلسل ٹوٹنے والا نہیں، آواز جب ٹوٹے گی، ایک ہی قافیہ پر ٹوٹے گی''۔

(غبار خاطر، ص 205)

مولانا آزاد کے جمالیاتی ذوق اور مظاہر فطرت سے دلی لگاؤ کو سمجھے بغیر ان کی شخصیت کو نہیں سمجھا جاسکتا، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کے ادبی کارنامے بھی اس تجزیہ کے بغیر نہیں سمجھے جاسکتے۔

(14)

محققانہ جستجو، مولانا آزاد کے مزاج میں شامل تھی۔ جس مسئلہ پر گفتگو کرتے اس کے تاریخی، نفسیاتی، عملی اور اعتقادی ہر پہلو پر روشنی ڈالتے۔ سیاسی مباحث میں بھی ان کی یہی روش رہتی۔ پنڈت نہرو نے لکھا ہے کہ وہ جب کسی مسئلہ پر گفتگو کرتے تھے تو اس کی پوری تاریخ، اور مراحل ان کے ذہن میں محفوظ ہوتے تھے۔ جس چیز کی تحقیق کرتے اس کے سارے پہلو معلوم کرنے کی کوشش کرتے۔ چائے سے متعلق لکھتے ہیں تو اس کی پیداوار کی خصوصیات سے لے کر مختلف ممالک میں اس کے رواج تک پر روشنی ڈال دیتے ہیں۔ اُنھوں نے حج، زکوٰۃ، روزہ، نماز وغیرہ پر جو رسائل لکھے ہیں، ان میں کوئی پہلو نظر انداز نہیں کیا۔ ان عبادتوں کی تاریخی نوعیت اور سیرت انسانی کی تشکیل میں ان کی اہمیت ہر چیز کو واضح کردیا ہے۔ مذہبی عنوان پر اس موثر انداز

میں گفتگو ان ہی کا حصہ ہے۔

مولانا کی ادبی خدمات کا جائزہ لینا یہاں مقصود نہیں ہے۔ لیکن اس کی بعض خصوصیات کی طرف اشارہ کر دینا اُن کے علمی مقام کو سمجھنے میں مددگار ہوسکتا ہے۔

مولانا کا مرتبہ بہ حیثیت صحافی ہندوستان کی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا۔ ''الہلال'' کی صدائے حریت نے سامراجی اقتدار کے بام و در ہلا دیے تھے۔ لیکن مولانا آزاد کو اس پر کوئی ناز نہیں تھا۔ کہا کرتے تھے:

> ''میری اخبار نویسی کو تم اخبار نویسی نہ قرار دو۔ کیونکہ میں نے اسے ضمناً اختیار کیا ہے اور وہ میرا اصلی کام نہیں ہے۔ میں نے اگر اُسے اختیار کیا تو یہ ہندوستان کی اخبار نویسی اور مطبوعہ اشاعات کے لیے بہتر ہوا اور اس کے لیے ترقی کی ایک بالکل نئی راہ کھلی، مگر خود میرے لیے اس میں کوئی شرف نہیں، کیونکہ میرے کاموں کے لیے اصلی راہیں دوسری تھیں ؎
>
> ما نبودیم بدیں مرتبہ راضی غالب
> شعر خود خواہش آن کرد کہ گردد فن ما''

(مقام دعوت، ص38)

بایں ہمہ ''الہلال'' ہندوستان کی صحافتی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ فن صحافت ہو، یا جنگ آزادی، ''الہلال'' کا مقام سب سے اونچا نظر آئے گا۔ اُردو زبان میں اس سے زیادہ پُر جوش اور بے خوف اداریے اس سے پہلے نہیں لکھے گئے تھے۔

مولانا کی اُردو نثر میں دلوں کو ہلانے کی طاقت بھی تھی اور ذہنوں میں انقلاب لانے کی صلاحیت بھی۔ وہ دل اور دماغ دونوں کو بیک وقت آواز دیتے تھے۔ لیکن الہلال، تذکرہ ترجمان القرآن، غبار خاطر چاروں میں انداز گفتگو مختلف ہے۔ اُن کے احساسات کی بدلتی ہوئی دنیا اُن کے اسلوب و انداز پر سایہ ڈالتی ہوئی نظر آتی ہے۔ رشید احمد صدیقی کا خیال تھا کہ مولانا نے لکھنے کا انداز، لب و لہجہ اور مزاج کلام پاک سے لیا اور مولانا پہلے اور آخری شخص تھے جنھوں نے براہ راست قرآن کو اپنے اسلوب کا سرچشمہ بنایا۔

نیاز فتح پوری نے مولانا کی صحافتی زندگی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''الہلال نفسیات عملی کا درس تھا اور البلاغ نفسیات ذہنی کا۔ 'الہلال' خون منصور کی شعلہ آہنگی تھی اور دعوت دار و رسن، 'البلاغ' دعوت روحانی تھی اور 'پیام' طاغوتیت شکن۔''

مولانا آزاد نے اُردو زبان و ادب کو جو دیا اس کا جائزہ مستقبل کے ادیب لیں گے۔ 'لسان الصدق' کے زمانہ سے اُنھوں نے اُردو زبان کی ترقی کے لیے جد و جہد کو اپنے علمی مقاصد میں شامل کرلیا تھا۔ 1904 میں اُنھوں 'اُردو شارٹ ہینڈ رائٹنگ' اور 'اُردو انسائیکلوپیڈیا' کے منصوبے تیار کیے تھے۔ سرسید کے بعد اُردو چھپائی کے لیے ٹائپ کی ضرورت کا احساس کم ہوگیا تھا۔ مولانا آزاد نے اس میں پھر جان ڈالی گو اس میں کوئی خاص کامیابی حاصل نہ ہوسکی۔ اُنھوں نے اُردو کے مضمحل اداروں، انجمن ترقی اُردو، دار المصنفین وغیرہ میں کھڑے ہونے کی سکت پیدا کی۔

اُردو شاعری میں مولانا کا ذوق زیادہ عرصہ قائم نہ رہ سکا۔ ہر چند کہ ان کے ابتدائی کلام میں جذبات اور ندرت فکر ہے، لیکن شاعری زندگی کو ان کے مقصد حیات سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ اُنھوں نے مولوی محمد یوسف جعفری رنجور سے شعر نہ کہنے کا عہد کیا تھا اور لکھا تھا:

> ''خاک بر سرم باد کہ امروز باز فکر شعر کردم ـــ استغفر اللہ۔ استغفر اللہ''

مولانا کے خطوط اُردو ادب میں اپنا مقام رکھتے ہیں۔ ان میں غالب کے خطوط کی سی برجستگی نہ سہی، لیکن ان کا اپنا علمی انداز اور وقار ہے جس کی انفرادیت سے انکار ممکن نہیں۔ ان میں خودکلامی کی ایک عجیب شان نمایاں ہے جو ایک نئے طرز نگارش کی آئینہ دار ہے۔

(15)

حقیقت یہ ہے کہ مولانا آزاد کے علمی تبحر اور بلندیٔ افکار کا احاطہ آسان نہیں۔ مبدء فیاض نے اُن کے ذہن کو علوم و فنون کا خزانہ بنا دیا تھا اور ایسی مختلف النوع اور ہمہ گیر صلاحیتیں ودیعت کی تھیں کہ ان کی تہ تک رسائی ممکن نہیں۔ ان کی ذات ایک ''جبل العلم'' کی طرح ہماری [illegible] میں نظر آتی ہے جس کی بلندیوں تک تصور بھی نہیں پہنچ پاتا۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی ایک تشبیہ

مستعار لے کر کہا جاسکتا ہے کہ اُن کے سینہ کو اگر بمنزلہ خانہ تصور کرلیا جائے جس کے مختلف در ہیں، تو کسی در میں فلسفی، کسی میں متکلم، کسی میں مفسر، کسی میں عالم دین، کسی میں انشاء پرداز۔ کسی میں صحافی، کسی میں ادیب، کسی میں شاعر، کسی میں عزیمت کا داعی، کسی میں سیاست داں، کسی میں انقلابی بیٹھا نظر آئے گا۔ جس کی علمی وجاہت سے.....

ہر کجا ای نگری انجمنے ساختہ اند

مولانا آزاد کا تعلیمی فلسفہ

خواجہ غلام السیدین

کشمیر کے لیے سعادت اور مبارک باد کا مقام ہے کہ اس نے "آزاد سیمینار" کے انعقاد میں پہل کی اور میں شکرگزار ہوں کہ آپ نے اس موقع پر مجھے بلا کر میری عزت افزائی کی۔ مولانا آزاد کی یاد کی پکار اور عقیدت کے جوش میں جو کشش ہے اس کے پیش نظر کیسے یہاں حاضر نہ ہوتا؟ جو زندگی میں نے اختیار کی ہے اس میں لکھنے اور بولنے کی ذمہ داریوں سے تو کیسے بچ سکتا ہوں لیکن شاید ہی کسی مضمون پر قلم اُٹھاتے اپنی کوتاہ قلمی کا اور ذہن اور نظر کی تنگ دامنی کا اس درجہ شدید احساس ہوا ہو۔ انکار کر نہیں سکتا تھا، اقرار کیوں کروں کہ بغیر کافی وقت اور قابلیت کے اس شاداب موضوع کے ساتھ انصاف کرنا ممکن نہیں۔ اس لیے آج صرف اتنا ہی کر سکتا ہوں کہ ان کے فکر و نظر کے سمندر میں سے چند سنگریزے جو ساحل سے نظر آتے ہیں آپ کے سامنے پیش کر دوں اور امید رکھوں کہ شاید زندگی کبھی اتنی مہلت اور توفیق دے کہ گوہر شناسوں کے سامنے اس کے بے بہا موتیوں کی نمائش بھی کر سکوں۔ اس لیے آج کی تقریر دراصل ان کے تعلیمی فلسفہ کی تفسیر نہیں بلکہ ان کے تعلیمی خیالات پر ایک مختصر سا تبصرہ ہے۔

معلم اور ماہر تعلیم کا لفظ دو معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک تو وہ لوگ جو تعلیم کے اصولوں اور نظریوں کا باقاعدہ مطالعہ کرتے ہیں اور اسکولوں اور کالجوں میں اس کا عملی تجربہ حاصل کرتے

ہیں۔ ان کو تعلیم کا فنی ماہر سمجھا جا سکتا ہے۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جن کو قدرت نے ایک خلاق ذہن دیا ہے، جو فلسفہ، مذہب، سیاست میں گہری نظر رکھتے ہیں، جو جانتے ہیں کہ دنیا میں انسان کا کیا مقام ہے اور جن کی انگلیاں انسان کی زندگی اور اس کے امکانات کی نبض پر رہتی ہیں۔ یہ لوگ زندگی کو نئی قدروں اور نئی سمتوں سے روشناس کرتے ہیں اور تعلیم کو ان کے حصول کا ایک ذریعہ بنانا چاہتے ہیں۔ ان کے ذہن میں زندگی کی ایک حسین اور واضح تصویر ہوتی ہے ــــ ماضی کی بنیادوں پر قائم، حال کے تقاضوں سے آشنا اور مستقبل کی طرف نگراں جس میں ان کا تخیل دلکش رنگ بھرتا ہے اور کبھی کبھی ان کو یہ سعادت بھی نصیب ہوتی ہے کہ وہ اسے عمل میں لانے کے لیے جدوجہد کریں۔

مردِ حُر سے نہیں پوشیدہ ضمیرِ تقدیر　　خواب میں دیکھتا ہے عالمِ نو کی تصویر
اور جب بانگِ اذاں کرتی ہے بیدار اُسے　　کرتا ہے خواب میں دیکھی ہوئی دنیا تعمیر

مولانا آزاد کا شمار انھیں عصر آفریں معلموں میں ہے۔ ان کی ساری زندگی شاید 13 سے 14 سال کی عمر ہی سے اسی تعلیمی جدوجہد میں یعنی دلوں اور دماغوں کے بنانے میں گزری۔ اس خواب کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے لیے اُنھوں نے کیا کچھ نہیں دیا؟ اپنے علم و فضل کی گہرائی، اپنی مذہبی اور فلسفیانہ نظر، اپنی سیرت کی بلندی اور وقار، اپنی سیاسی سوجھ بوجھ، اپنی حق پرستی اور انصاف پسندی، اپنی خدمت اور ایثار، اپنی انسان دوستی، اپنی خودی کی تمکین اور اپنے عشق کا حوصلہ اور اس تمام ساز و سامان کے ساتھ اور فقر کا علم ہاتھ میں لیے اُنھوں نے اپنی زندگی کا شاندار جہاد شروع کیا جس کا ایک ہی مقصد تھا اور وہ تھا بہتر افراد کی تربیت جن کی ذات میں بلند نظری، جرأت، رواداری اور دیانت داری کے چراغ روشن ہوں اور ان کے ذریعے اور ان کی خاطر ایک بہتر سماج کی تشکیل جس میں انصاف، محبت، فراخ دلی اور معقولیت پسندی کی کارفرمائی ہو۔ اسی لیے اُنھوں نے اپنی تقریروں میں بارہا کہا کہ ہماری پنج سالہ یوجنا کا مرکزی مقصد مادّی وسائل اور ذرائع کی توسیع اور ان کا بہتر استعمال نہیں بلکہ نیا ذہن اور نئی سیرت پیدا کرنا ہے اور اس کے لیے صنعت و حرفت، تجارت اور زراعت، بجلی اور پانی سے بھی زیادہ ضروری صحیح تعلیم کا رواج ہے۔

اس صحیح تعلیم کے خدوخال کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس امر کا جائزہ لینا ہوگا کہ مولانا کے فکر میں انسان کا کیا تصور ہے اور اس کے آئینے میں انسانی تقدیر کی کیا تصویر نظر آتی ہے۔ یوں تو ان کی

تمام تحریروں اور تقریروں میں یہ بحث بکھری ہوئی ہے لیکن اُنھوں نے اس کا ایک جامع اور مختصر نقشہ اُس یونیسکو سمپوزیم کے سامنے پیش کیا تھا جس کا موضوع تھا ''مشرق و مغرب میں انسان کا تصور اور اس کا تعلیمی نقشہ''۔ ان کی گہری نظر یہ تو نہیں مان سکتی تھی کہ مشرق و مغرب کے فلسفے میں کوئی بنیادی فرق اور فصل ہے یا ایک کو دوسرے پر کوئی مطلق افضلیت حاصل ہے، لیکن وہ جانتے تھے کہ ان کے فکری اور جذباتی رجحانات میں بعض اعتبار سے اہم فرق ہے جس کا تعلق انسانی فطرت کی اس تفسیر اور تعبیر سے ہے جو ان کے مفکروں نے کی ہے۔ گزشتہ چند ہزار برس میں انسان نے اپنی کوشش اور جستجو سے فطرت کے چہرے پر سے ہزاروں پردوں کو اٹھایا ہے لیکن اسے ابھی تک خود اپنی فطرت کے خدوخال اور اس کی گہرائیوں اور پیچیدگیوں کو سمجھنے میں اتنی کامیابی نہیں ہوئی۔ اس نے جو آئینہ بنایا ہے اس میں اسے سبھی کچھ دکھائی دیتا ہے۔ سوائے اپنی فطرت کی سچی اور واضح تصویر کے یعنی:

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا!
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا
آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا!

لیکن اس کی خودشناسی کی یہ کوشش برابر جاری رہی ہے۔ مختلف فلسفوں نے انسانی فطرت کے مختلف پہلوؤں کو اُجاگر کیا۔ چینی فلسفہ نے انسانوں کے باہمی رشتوں کو سمجھنے پر زور دیا۔ یونانی فلسفہ نے جو مغربی فلسفہ کا سرچشمہ ہے عالم خارجی میں انسان کا مقام اور مرتبہ تلاش کرنے کی کوشش کی۔ ہندوستانی فلسفہ نے اپنی توجہ کا مرکز انسان کے داخلی اور باطنی تجربے کو بنایا۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں پہلو ایک دوسرے سے جدا نہیں بلکہ ایک ہی وحدت کے مظاہر ہیں لیکن ان کی اضافی اہمیت کا شعور ہر قوم اور عہد کے فکری رجحان پر روشنی ڈالتا ہے۔ مغرب نے نظر اُٹھا کر اپنے خارجی ماحول کو دیکھا۔ مشرق نے نظر جھکا کر اندر نگاہ ڈالی۔ مغرب نے سائنس کے علمی مزاج کی قدر کی اور اس کی بے اندازہ قوت پر ایمان لایا۔ اس کے ائمہ فکر ڈاروِن، فرائڈ اور مارکس قرار پائے۔ ڈاروِن نے ارتقا کے تصور کو اپنے فکر کی بنیاد قرار دیا۔ فرائڈ نے بتایا کہ انسانی ذہنیت ابھی تک ان پوشیدہ اور

غیر شعوری جبلتوں کی تابع ہے جو اس کے ابتدائی حیوانی آغاز میں اس کی زندگی پر مسلط تھیں۔ مارکس کا عقیدہ یہ تھا کہ انسان اور اس کی تاریخ تمام تر اپنے مادی ماحول اور تاریخی اور اقتصادی تحریکوں کی پیداوار ہے۔ لیکن باوجود اس مادیت پرستی کے، باوجود فطری طور پر جبر کا قائل ہونے کے، مغرب نے عملاً تقدیر پرستی کا شیوہ اختیار نہیں کیا بلکہ سائنس کو خضر راہ بنا کر سماج کی تعمیر نو کے لیے ایک شاندار جد و جہد کی۔ یہی چیز دور حاضر میں مغرب کے فکر کا امتیازی نشان ہے جس میں ہمارے لیے بھی عبرت اور ہدایت ہے۔

مشرق کی کہانی اس سے مختلف ہے۔ اس نے دنیا کو تصوف اور ویدانت کی نظر سے دیکھا اور اسے اس میں انسان کی روحانیت اور باطنی حقیقت کا جلوہ نظر آیا۔ صوفی، انسان کو اس بحر ناپیدا کنار کی ایک موج، اس مہر جہاں تاب کی ایک کرن سمجھتا ہے جس کی اصل ذات الٰہی ہے۔ وہ خود کو خدا سے جدا محض اس لیے سمجھتا ہے کہ اس کی آنکھوں پر جہالت کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ وہ محض ایک حیوان نہیں جس نے ارتقا کی بہت سی منزلیں طے کرلی ہوں بلکہ اس میں ذات خداوندی کا پرتو ہے یعنی اس جرم صغیر میں ساری کائنات سمائی ہوئی ہے۔ اس طرح مشرق کے فکر نے انسان کا رشتہ خدا سے جوڑا اور اسے اس بلند مقام پر پہنچا دیا جہاں وہ خدا کا نائب اور افضل مخلوقات بن جاتا ہے۔ لہٰذا مشرقی تصور کے مطابق تعلیم کا اعلیٰ ترین مقصد یہ قرار پاتا ہے کہ وہ انسان کی بنیادی لیکن سوئی ہوئی روحانیت کو تلاش اور بیدار کرے اور اسے اس کی زندگی میں قوت محرکہ بنادے۔

لیکن مشرق نے بھی اس مقام پر ٹھوکر کھائی۔ اس نے انسان کے بلند مقام کو تو پہچانا لیکن اس کے ذہن کو تقدیر پرستی کے بندھنوں سے آزاد نہیں کیا جس کی وجہ سے مدتوں تک اس کی مادی اور سماجی ترقی مسدود ہو کر رہ گئی۔ جب انسان ذات الٰہی کا ایک جزو ہے تو وہ جو کچھ کرتا ہے یا نہیں کرتا سب امر الٰہی سے ہے۔ ذرا غافل ہو کر اس خیال سے ایک قدم آگے بڑھائے تو انسان تقدیر کے ہاتھ میں ایک بے بس کھلونا معلوم ہوتا ہے! جب کسی سماج کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ انسانی دکھ درد اور محرومیوں کی جو تصویریں چاروں طرف نظر آتی ہیں وہ مایا کا کھیل ہیں تو افراد میں ان کی طرف سے بے حسی اور بے بسی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی ذہنیت گزشتہ دو سو برس میں مشرق کے ملکوں میں رائج ہو گئی تھی۔ چنانچہ اس وقت ایک عجیب بات یہ ہے کہ مغرب،

باوجود مادیت اور جبر کے قائل ہونے کے، سائنس صنعت وحرفت اور سماجی ترقی میں پیش پیش ہے اور مشرق باوجود انسان کی روحانی عظمت کے قائل ہونے کی سیاسی، سماجی اور اقتصادی پسماندگی کا شکار ہے!

مولانا کے تعلیمی فلسفہ کا بنیادی خیال یہ ہے کہ مشرق اور مغرب کے نظریوں میں میل پیدا کیا جائے تاکہ انسان سائنس کا صحیح استعمال کرنا سیکھے اور اس کے ذریعہ ان مقصدوں کو حاصل کرسکے جو اس کی فطرت کے بہترین تقاضوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ سائنس تو ایک طاقت ہے جو بذات خود غیر جانبدار ہے۔ اس کے انکشافات کو تعمیر اور تخریب دونوں کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ انسان کون سا راستہ اختیار کرتا ہے، زندگی کا یا موت کا، انصاف اور رحم کا یا ظلم اور خودغرضی کا، یہ اس کی ذہنیت اور نیک وبد کے تصور پر منحصر ہے۔ لہٰذا ضرورت ہے کہ تعلیم کے ذریعہ اس کے انداز فکر ونظر، اس کے معیار خوب وزشت کو بدلا جائے۔ یعنی سوال ہر آرزو کے پورا ہونے کا نہیں بلکہ آرزو کے صالح ہونے کا ہے۔

تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری مری دعا ہے تری آرزو بدل جائے!

مولانا کا کہنا ہے کہ اگر انسان محض ایک ''ترقی یافتہ حیوان'' ہے تو وہ سائنس کے ذریعہ صرف انھیں اغراض ومقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کرے گا جن کی بنیاد اس کے حیوانی جذبات اور جبلتوں پر رکھی گئی ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ ذات الٰہی کا ایک پرتو ہے تو سائنس کو بھی مشیت الٰہی کی تکمیل کا وسیلہ بنائے گا یعنی کاوش کرے گا کہ کس طرح اس کی مدد سے دنیا میں امن اور سلامتی اور انسان دوستی کی کارفرمائی قائم ہوسکتی ہے۔ اس لیے ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہی کہ مشرق اور مغرب کے تعلیمی فلسفوں کو ایک وسیع تر تصور میں جمع کرکے ایک ایسے متوازن اور مکمل تعلیم کی بنیاد ڈالی جائے جو افراد اور سماج کے مطالبات میں ہم آہنگی پیدا کرسکے۔ اگر افراد کی شخصیت میں وحدت، ہم آہنگی اور یک جہتی نہ ہوگی تو اس کا اثر سوسائٹی پر پڑے گا اور سماج میں باہمی اختلافات پرورش پاتے رہیں گے۔ تعلیم کا اصل کام یہ ہے کہ وہ ایک صالح اور مربوط سوسائٹی کے لیے ایسے افراد کی تربیت کرے جن کی شخصیت ہم آہنگ اور مربوط ہو۔ ایسی مربوط جیسی خود مولانا کی اپنی شخصیت تھی۔

باوجود اس امر کے نہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ ان کو مذہب میں گہری نظر تھی وہ ایک صالح، دیانت دار اور دین دار زندگی کی بنیاد مادی خوش حالی کی سرزمین میں رکھنا چاہتے تھے۔ لیکن اس خوش حالی کو وہ کسی خاص جماعت یا گروہ کی میراث نہیں بلکہ سب لوگوں کا حق مانتے تھے۔ اس لیے ان کے تعلیمی تصور میں مذہب، سائنس، ادب، فلسفہ، ٹکنالوجی، سب کے لیے جگہ تھی۔ یہ وسعت نظر، یہ ہمہ گیری، کثرت میں وحدت کی یہ پہچان، اور وحدت میں کثرت کی اہمیت کا یہ احساس، ان کے فکر کے ہر گوشے میں پایا جاتا ہے۔ ان کی نظر میں ادب، آرٹ، سائنس، فلسفہ کی اس دنیا کی ایک امتیازی اور حسین خصوصیت یہ ہے کہ وہ جنگ وجدل کی دنیا نہیں صلح اور میل جول کی دنیا ہے۔

ان کے ذہن میں صرف فراخی ہی نہیں بلکہ انصاف پسندی بھی کمال کی تھی۔ وہ ہر معاملے کے دونوں پہلوؤں بلکہ سب پہلوؤں کو بالکل غیر جانبداری کے ساتھ دیکھتے تھے لیکن غور کرنے کے بعد ان کا فیصلہ بالکل محکم اور دوٹوک ہوتا تھا۔ مثلاً سرسید کے شاندار علمی تعلیمی اور مذہبی کارناموں کا انھیں اعتراف تھا لیکن ان کی سیاست کے بعض پہلوؤں سے اور تعلیمی نظریوں سے اختلاف تھا اور اعتراف واختلاف دونوں کا اظہار اُنھوں نے معقولیت اور اعتدال کے ساتھ کیا۔ مغربی تعلیم کے جواز کا مسئلہ مدتوں ہندوستانیوں میں زیر بحث رہا۔ ابتدا میں مذہبی خیال کے لوگوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ حال میں آزادی حاصل کرنے کے بعد بعض لوگوں نے قومیت کے اندھے جوش میں اس کو بالکل رد کرنا چاہا۔ لیکن ہر موقع پر مولانا نے اس معاملہ میں ایک متوازن رویّہ رکھا جو تعصب اور تنگ نظری سے پاک تھا۔ ان کے نزدیک اُس وقت انگریزوں کی اندھی نقالی بھی اتنی ہی قابل اعتراض تھی جتنی آج مغربی علوم اور زبانوں کو خارج کرنے کی کوشش۔ انھیں احساس تھا کہ اس تعلیم کی بدولت ہماری قومی اسپرٹ کا احیا ہوا ہے اور جدید علمی اور سائنٹفک ذہنیت کی بنیاد پڑی ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کی وجہ سے ہمارے سماج میں عوام وخواص کا فصل پیدا ہوا اور بڑی حد تک ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ اپنی قومی میراث سے بے تعلق ہو گیا۔ اس میں نہ ایک قومی ذہن پیدا ہو سکا، نہ قومی ایکتا۔ اس لیے اُنھوں نے اس بات پر زور دیا کہ ہماری تعلیم کی رُوح مشرقی اور ہندوستانی ہونی چاہیے تا کہ لوگ اپنی تہذیب کی قدروں کو پہچانیں اور اس کے سرچشموں سے فیض حاصل کریں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ جانتے تھے کہ مغرب سے سبق لے کر ایک

سائنٹفک ذہن پیدا کرنے کی ضرورت ہے جس کے بغیر عصر حاضر کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے اور زندگی میں فراوانی نہیں آسکتی۔ اسی وجہ سے گو مولانا نے خود خالص مشرقی تعلیم پائی تھی، اُنھوں نے انگریزی کی تعلیم پر بعض مغربی تعلیم یافتوں سے زیادہ زور دیا۔ وہ جانتے تھے کہ یہ نہ صرف مغربی علوم اور سائنس کے لیے بلکہ بین الاقوامی تعلقات کے لیے بھی ایک کنجی کا کام دیتی ہے۔ اُنھوں نے ایک موقع پر لکھا تھا کہ ہم اپنی مادی دولت اور ساز و سامان کو جغرافی حد بندیوں میں قید کر سکتے ہیں لیکن علم اور تہذیب کی دولت پر مُہر نہیں لگا سکتے۔ وہ تمام انسانوں کی میراث ہے۔ تہذیب کے میدان میں تنگ نظری سے بڑھ کر کوئی جُرم نہیں اور قوموں کی ترقی میں یہی سب سے بڑی رُکاوٹ ہے۔ آزادی کے اس نئے دور میں جو ابھی شروع ہوا ہے ہمارا فرض ہے کہ ہم اس مرض سے (طاعون کی طرح) پناہ مانگیں۔ یہ بیماری فکر و عمل کے ہر گوشے میں مختلف بھیس بدل کر نمودار ہوتی ہے۔ مذہب کے میدان میں اندھی مذہبیت کی شکل اختیار کرتی ہے اور عقیدت کے نام پر ہمیں دھوکا دیتی ہے۔ سیاست کے میدان میں قوم اور ملک کا واسطہ دے کر ہمیں گمراہ کرنا چاہتی ہے۔ لیکن ہمارا فرض ہے کہ ان دلکش ناموں کا فریب نہ کھائیں کیونکہ ان سب چیزوں کی جڑ تنگ نظری ہے۔ ٹیگور شانتی نکیتن میں ہر جلسے کے آغاز میں ایک خطبہ دُہرایا کرتے تھے۔ ''یہ وہ مقام ہے جہاں تمام دنیا ایک گھر بن گئی ہے۔'' مولانا کا خیال تھا کہ اس انسانی وحدت پر خلوص کے ساتھ ایمان لانا اور دل و دماغ کی کھڑکیوں کو کھلا رکھنا ہماری تہذیب کی مخصوص 'جینیس' میں شامل ہے اور تعلیم کا مقدس فرض ہے کہ وہ اس روایت کو قائم رکھے اور مضبوط کرے۔

دوسرے مذہبی خیال کے لوگوں کی طرح مولانا کا عقیدہ بھی یہ تھا کہ ہر گہری تبدیلی، خواہ وہ افراد میں ہو یا جماعتوں میں، اندر سے شروع ہوتی ہے۔ وہ افراد کی سیرت میں انقلاب چاہتی ہے اور خدا اس وقت تک کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ اندر سے اپنی ذہنی اور جذباتی کیفیت میں تبدیلی نہ کرے۔ اول تو کوئی زبردست انقلاب محض بیرونی دباؤ یا جبر سے وجود میں آ ہی نہیں سکتا اور اگر کسی طرح ایسا ہو بھی جائے تو اس کی جڑیں مستحکم نہیں ہوتیں اور اس کی رگوں میں صالح خون نہیں دوڑتا۔ بہت عرصہ ہوا قومی احتساب نفس کے موڈ میں اُنھوں نے بہت قوت کے ساتھ اس خیال کا اظہار کیا تھا۔ ''مسلمان اگر آزادی کے لیے آسمان کے تارے بھی توڑ لائیں

اور اُن کے ایک جانب چاندی سونے کا ڈھیر ہو اور دوسری جانب فوجوں کی قطاریں کھڑی ہو جائیں پھر بھی وہ کامیاب نہیں ہو سکتے جب تک وہ خود اپنے اندر ایک مضبوط اور سچی تبدیلی نہ کریں اور ان تمام گناہوں اور جرموں کے ارتکاب سے باز نہ آئیں جن کی وجہ سے یہ تمام مصیبتیں ان کو گھیرے ہوئے ہیں۔"

اسی وجہ سے ان کا عقیدہ تھا کہ ہر میدان میں کامیابی کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ ایک صالح سیرت کی تعمیر کی جائے اور یہ صرف تعلیم کے ذریعہ ممکن ہے بشرطیکہ ہمارا تعلیم کا تصور تخلیقی ہو، میکانیکی نہ ہو۔ اُن کہنا تھا کہ ہمارا ماحول کوئی بنا بنایا اٹل سانچہ نہیں جس میں کسی نہ کسی طرح فرد کو ٹھیک بٹھانا ہے۔ یہ انسان کی شان کے خلاف ہے کہ وہ اس تھکی ہوئی دنیا کو، جو ظلم اور جور سے بھری ہوئی ہے، چپ چاپ اور مجہول انداز میں قبول کر لے۔ اس کی حیثیت ایک خلاق کارکن کی ہے جو مشیت الٰہی کی تکمیل میں مشیت کا شریک کار بن سکتا ہے۔ مولانا کا ایک محبوب شعر ہے جس کو اُنھوں نے اپنی تحریر اور تقریر میں بار بار استعمال کیا ہے اور جو ان کے فلسفۂ زندگی پر واضح روشنی ڈالتا ہے ؎

طبعے بہم رساں کی بسازی بہ عالمے
یا ہمتے کہ از سر عالم تواں گذشت

زندگی کے دو ہی راستے ہیں جن میں سے انسان ایک کو اختیار کر سکتا ہے۔ یا تو وہ اپنی طبیعت ایسی بنالے کہ زمانے کی ہوا کے ساتھ چلے اور پانی کے ساتھ بہے۔ دنیا سازی میں کمال حاصل کر کے اور جوں جوں دنیا بدلتی جائے خود کو بھی بے چوں و چرا اس کے مطابق ڈھالے یا اپنے اندر ایسی ہمت اور حوصلہ پیدا کرے کہ دنیا کی تمام تحریصوں کو ٹھکرا کر ان سے بلند ہو جائے۔ اس کی خودداری باطل کے ساتھ معاملہ نہ کرے بلکہ حق کی خاطر سارے عالم کا مقابلہ کرنے کو تیار رہے۔ مولانا کے نزدیک سیدھا اور سچا راستہ یہی ہے۔ اس بارے میں ان کا اور اقبال کا ایک ہی مسلک ہے۔ اقبال نے اس کو زبان شعر میں بہت سے حسین اندازوں میں پیش کیا ہے۔

گفتند جہان من آیا بہ تو می سازند
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن

کافر اور مومن کا فرق بھی یہی ہے کہ کافر ہمیشہ زمانے کے سانچے میں ڈھلتا ہے اور مومن زمانے کو اپنے سانچے میں ڈھالتا ہے۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اُس میں ہیں آفاق

مولانا نے اپنی ایک تقریر میں اپنے ہم وطنوں کو اس نئے زمانے کی بشارت دی تھی جو آنے والا ہے اور بتایا تھا کہ اس کے لیے دل و دماغ کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کی ضرورت ہوگی۔ "ہندوستان ماضی کی سرحد سے نکل چکا ہے اور مستقبل کے دروازے پر دستک پڑ چکی ہے، یہ تعمیر کا موسم ہے۔ تخم کا موسم ہے۔ تخم ریزی کی فصل ہے۔ خود ہم اس کی کارفرمائیاں محسوس نہیں کر رہے لیکن مستقبل کا مورخ انھیں محسوس کرے گا۔ وہ ہمارے عہد کے ایک ایک حادثے کا سراغ لگائے گا اور انھیں میں نئے عہد کی ساری بنیادیں دیکھنی چاہے گا۔ اس وقت جو نقشے بھی ہم بنائیں گے، جو چال ڈھال بھی اختیار کریں گے، جیسی کچھ صدائیں ہماری زبان سے نکلیں گی، اُنھی سے ہماری ذہنیت کا سانچہ بنے گا اور اس سانچے میں ہمارا مستقبل ڈھلے گا۔ پس ضروری ہے کہ ہم اپنے دل و دماغ کی نگرانی کریں۔ ہمیں جو روش بھی اختیار کرنی ہے قصد و عزم کے ساتھ اختیار کرنی ہے۔ ہمیں زمین پر چلنا ہے، لہروں پر بہنا نہیں ہے۔"

جس شخص کے سامنے تعلیم کا یہ تصور ہو اور وہ زندگی میں نظری حیثیت سے اسے اس قدر بلند مقام دے، اس کے لیے لازم تھا کہ وہ قوم کو اس کی عملی اہمیت سے بھی روشناس کرے اور قومی تنظیم کے نقشہ میں اس کے لیے مناسب جگہ نکالے۔ چنانچہ انھوں نے برسوں تک اس خیال کو مقبول بنانے اور پرانے ذہنی سانچوں کو توڑنے کی کوشش کی۔ لیکن اس میں انھیں مختلف وجوہ سے پوری کامیابی نہیں ہوئی۔ اپنے انتقال سے کچھ روز پیشتر انھوں نے سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے آخری جلسے میں اس امر کی طرف اشارہ کیا تھا (اور مجھے یاد نہیں پڑتا کہ میں نے کبھی اس امام ضبط کو اس قدر جذبات سے بھرائی ہوئی آواز میں کسی چیز کی وکالت کرتے سنا ہو) وہ جانتے تھے کہ ایک موزوں نظامِ تعلیم کے بغیر قوم کی اصلاحی کوشش ریت پر عمارت بنانا ہے۔ انھیں یہ بھی اندازہ تھا کہ اس نظامِ تعلیم کا کیا نقشہ ہونا چاہیے تاکہ وہ پوری قومی زندگی کے بوجھ کو سنبھال

سکے۔ اس میں انھوں نے پانچ بنیادی عناصر کو جگہ دی تھی۔ 9 سے 12 برس تک کے بچوں کے لیے لازمی تعلیم، جمہوریت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لیے ناخواندہ بالغوں کے لیے سماجی تعلیم، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم کی توسیع کے ساتھ ساتھ اُن کے معیار کو بلند کرنا، ملکی ضرورتوں کے شایانِ شان ٹیکنیکل اور سائنٹفک تعلیم کا اہتمام اور قومی تہذیب کو مالا مال کرنے کے لیے آرٹ اور فنونِ لطیفہ کی ترویج۔ یہ بھی ان کی قیادت کا اعجاز تھا کہ آزادی کے بعد پہلی مرتبہ آرٹ اور کلچر کو وزارت معارف کا جزو بنایا گیا ورنہ انگریزی حکومت کے دوران میں اس کا تعلق محض اسکولوں اور کالجوں کی تعلیم سے ہی رہا تھا۔

بہرحال گذشتہ دس سال میں باوجود ہر قسم کی مشکلوں کے ان کے عہدِ زریں میں تعلیم نے جو ترقی کی اس کا اعتراف ہر غیر جانبدار نقاد اور مبصر کرے گا۔ اس بے لاگ انداز میں جوان کے فکر اور فیصلوں کا خاصہ تھا اُنھوں نے ایڈوائزری بورڈ کے اس آخری جلسے میں موجودہ تعلیمی صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ اگر ہم ان مشکلوں پر غور کریں جن سے ہم گزر رہے ہیں اور دیکھیں کہ ہمارے لیے کیا کرنا ممکن تھا تو ہمیں کسی معذرت کی ضرورت نہیں اور ہم سر اونچا کر کے کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اپنا فرض ادا کیا۔ لیکن بحیثیت ایک میر کارواں کے جس کی نظر میں صرف ماضی ہی نہیں بلکہ مستقبل بھی تھا، جس کو صرف پیچھے کا طے کیا ہوا راستہ ہی نہیں بلکہ منزلِ مقصود بھی نظر آتی تھی، اُنھوں نے صاف گوئی سے اعتراف کیا کہ ہمیں جو کچھ کرنا ہے اس کے مقابلے میں ہم بہت کم کر سکے ہیں اور منزل تک پہنچنے کے لیے بہت زیادہ مادی اور انسانی وسائل اور بہت زیادہ محنت کی ضرورت ہے تاکہ ہم ممکن اور مطلوب کے بیچ میں ایک پُل بنا سکیں۔ یہی ان کی وصیت ہے اور یہی ان کی یاد کا چیلنج۔

مولانا نے جس خوبصورتی کے ساتھ اپنی فکر کا نقش تعلیم و تربیت کے ہر پہلو پر ثبت کیا اس کا اندازہ محض تعلیمی رپورٹوں اور اعداد و شمار کو دیکھ کر نہیں ہوتا بلکہ یہ سوچ کر ہوتا ہے کہ اس نازک دور میں وقت کے اس سخت موڑ پر ان کی رہنمائی کی دولت نصیب نہ ہوئی ہوتی تو ہماری تعلیم اور کلچر کا تصور کس قدر مسخ اور مختلف ہوتا۔ چند چیزوں کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے۔ اُنھوں نے بالغوں کی تعلیم کے تصور میں وسعت پیدا کی اور اس میں رنگ بھرا۔ مشرقی علوم اور ادب میں ریسرچ کو فروغ

دیا۔ فنون لطیفہ کی ترقی اور ترویج کے لے اکادمیاں قائم کیں۔ ہندی میں سائنس کی اصطلاحیں بنانے کا کام بڑے پیانے پر شروع کیا۔ ذریعۂ تعلیم کے نازک مسئلے اور ہندی اور غیر ہندی زبانوں کے جھگڑے کو جس میں عقل کی جگہ جذبات نے لے لی ہے بڑی دانشمندی سے سنبھالا اور لوگوں کو افراط و تفریط کے خطروں سے آگاہ کیا۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن قائم کر کے نہ صرف اعلیٰ تعلیم کو زیادہ وسائل بخشے بلکہ یونیورسٹیوں کی آزادی کا تحفظ کیا۔ عورتوں کی تعلیم کو مردوں کی تعلیم سے زیادہ اہم ٹھہرایا کیونکہ اس کے ذریعے قوم میں نئی زندگی اور نیا شعور بیدار ہوسکتا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی کے طلبا کو جو ایک افسردگی اور پریشانی کے دور سے گزر رہے تھے ہمت، خودداری، خدمت اور امید کا پیغام دیا اور بتایا کہ ایک غیر مذہبی جمہوری ریاست میں ہر شہری کے لیے سارے راستے کھلے ہیں۔ کوئی دروازہ بند نہیں، بشرطیکہ دیکھنے کے لیے آنکھیں اور سننے کے لیے کان اور انصاف کرنے کے لیے دل ہو۔ آزادی سب کے لیے کھلتے دروازوں کا پیغام لے کر آتی ہے، بشرطیکہ ہم اسے سمجھیں اور اس کے پیغام کو پہچانیں۔

تفاوت است میانِ شنیدن من و تو
تو بستن در و من فتح باب می شنوم

مذہبی تعلیم کا مسئلہ برسوں سے بحث کا موضوع بنا ہوا ہے۔ مولانا کے دل اور دماغ کے ہر گوشے میں اس کی اہمیت کا احساس پیوست تھا لیکن ملک کے حالات اور مصلحتوں کو دیکھ کر انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ سرکاری طور پر درسگاہوں میں مذہبی تعلیم کو رائج کرنا مناسب نہ ہوگا۔ مگر ان سے بہتر کون سمجھ سکتا تھا کہ مذہب کی بچی روح کو نہ صرف تعلیم بلکہ زندگی کے ہر شعبے میں رائج ہونا چاہیے اور اس کے ذریعہ لوگوں میں رواداری، وسیع مشربی اور گہری انسانی ہمدردی پیدا کرنی چاہیے؟ جب وشو بھارتی یونیورسٹی کا ایکٹ تیار ہو رہا تھا تو قانونی رائے کے مطابق اس میں خدا کا نام شامل نہیں کیا گیا تھا۔ اس موقع پر انھوں نے کہا تھا کہ خواہ قانون کی موشگافیوں کی وجہ سے ایکٹ میں خدا کا نام نہ ہو لیکن ٹیگور کی اس یونیورسٹی میں خدا کا تصور اور مذہب کی روح ہر جگہ جاری وساری رہے گی اور "شانتم، شیوم، ادویتم" کے لفظوں میں ذاتِ الٰہی کا جو تصور ہے وہ نسل، رنگ، مذہب اور فرقے کی حد بندیوں سے بلند اور آزاد ہے۔ انسان کی عظمت اور سب مذہبوں کی عزت

کا یہ عقیدہ گاندھی جی کی تعلیم میں بھی پایا جاتا ہے اور چونکہ ان کی بنیادی قدروں میں بہت بڑا حصہ مشترک ہے اس وجہ سے ان دو مردانِ خدا میں، جن میں سے ایک ہندو مذہب کا اور دوسرا مذہب اسلام کا مثالی نمونہ تھا، اس قدر یکجہتی اور مفاہمت پائی جاتی ہے۔

تعلیم کے اس بلند اور ہمہ گیر تصور کو عمل میں لانے کے لیے سب سے زیادہ روشن دماغ اور بلند سیرت استادوں کی ضرورت ہے۔ مولانا کے دل میں استادوں کے لیے بڑی عزت اور ان کے ساتھ بہت ہمدردی تھی اور انھیں اس بات کا دکھ تھا کہ سماج نے اُنھیں وہ مرتبہ نہیں دیا جس کے وہ مستحق ہیں۔ یہ محض اتفاق نہیں بلکہ ان کے بنیادی عقیدے کا اظہار تھا کہ اُنھوں نے وزیر تعلیم کی حیثیت سے 1947 میں جو پہلی تقریر کی تھی اور 1958 میں اپنے انتقال سے چند روز پیشتر جو آخری تقریر کی دونوں میں اس بنیادی مسئلے کا ذکر ہے۔ اس میں اُنھوں نے بہت وضاحت اور زور کے ساتھ کہا تھا کہ جب تک ہم استادوں کے معیار کو بلند نہ کریں ہم تعلیم کے نظام کو بہتر نہیں بنا سکتے۔ ہم نے ان کی مالی اور سماجی حالت سدھارنے اور عام ذہنی اور اخلاقی معیار کو بلند کرنے کے لیے کچھ ذرائع اختیار کیے ہیں لیکن وہ ہرگز کافی نہیں۔ ابھی ہمیں بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ اُنھوں نے ساتھ ہی اس چیز کی مذمت کی کہ لوگ بے سوچے سمجھے مسلسل استادوں کے خلاف تلخ اور بے فیض نکتہ چینی کرتے رہتے ہیں جس سے ان کی ہمت شکنی ہوتی ہے۔ مانا کہ ان میں سے بعض کی تعلیم ناقص ہے اور بہت سے اس پیشے میں مجبوری سے آئے ہیں لیکن ان میں بہت سے ایسے بھی تو ہیں جنھوں نے احساسِ فرض اور خدمتِ قومی کا قابلِ تعریف جذبہ دکھایا ہے۔ ان کی مناسب قدر کرنا قوم کا فرض ہے۔ مولانا کے یہ الفاظ اپنی قوم کے لیے ایک تلقین اور ملک کے استادوں کے لیے تحسین کا الوداعی پیغام ہیں۔

ہندوستان کے عصرِ نو کا یہ معمار اپنا کام ختم کر کے جوارِ رحمتِ الٰہی میں جا پہنچا۔ خیر کام تو کبھی پورا نہیں ہوتا اور ہر موت ناتمامی اور خلا کا ایک احساس چھوڑ جاتی ہے لیکن مولانا نے ایک زندگی کے ساغر میں ایسی اور اتنی شراب بھری جس کا حیات بخش خمار مدتوں تک قائم رہے گا۔ قدرت نے انھیں ایک ایسے زمانے میں پیدا کیا جو کشمکش اور جد وجہد اور دار و گیر کا زمانہ تھا۔ آزمائش اور امتحان کا زمانہ تھا۔ سیرت کے سونے کو ایثار کی بھٹی میں تپانے کا زمانہ تھا۔ لیکن مولانا

اس زمانے کی آگ میں سے اس براہیمی شان کے ساتھ گزرے کہ محفل سوز و گداز سے، گرمی رزم اورنری بزم سے، باطل سوز جلال اور حق کوش جمال سے جگمگا اُٹھی۔ ان کی زندگی کے دوراوّل کا خیال کرتا ہوں جو آزادی کی منزل پر پہنچ کر تمام ہوا تو یہ شعر ذہن میں اُبھرتا ہے۔

آوازۂ خلیل ز بنیاد کعبہ نیست
مشہور گشت زاں کہ بہ آتش نکو نشست

اور دورآخر کا خیال کرتا ہوں جب وہ نئے ہندوستان کی تعلیم وتہذیب کو سنوار رہے تھے، جب وہ محبت اور انصاف کے راستے سے بھٹکے ہوئے لوگوں کو محبت اور انصاف کے راستے کی طرف بلا رہے تھے، جب وہ طوفان میں دیا جلا رہے تھے اور حق کی خدمت میں تحسین اور ملامت دونوں سے بے نیاز ہو چکے تھے تو ظہوری کا ایک شعر یاد آتا ہے جو خود اُنھوں نے ایک مقام پر نقل کیا تھا۔

شداست سینہ ظہوری پُر از محبت یار
برائے کینۂ اغیار در دلم جا نیست

مولانا آزاد کے دو بڑے سیاسی کارنامے

پروفیسر رشید الدین خاں

مولانا آزاد کے دو سیاسی کارنامے، ہندستانی قومیت کی بڑی میراث ہیں۔ ایک نظریاتی اور ایک عملی۔ ایک اجتہادی اور ایک مجاہدانہ! ان کا نظریاتی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے تعلیمات قرآنی اور رسول کریم کے اسوۂ حسنہ اور تاریخ اسلام کی روشنی میں، متحدہ قومیت کے شرعی اور مذہبی جواز کا ایک عالمانہ استدلال پیش کیا، جو اپنے اجتہاد فکر، جرأت ایمانی اور خلوص سیاسی کا ایک لاجواب نمونہ ہے۔

ان کا عملی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے متحدہ قومیت کی سیاست اور مشترکہ گنگا جمنی تہذیب Composit culture کی روایات کو تحریک آزادی کے زمانہ میں اجتماعی قومی زندگی کی اساس بنانے اور آزادی کے بعد، اس کو ہندوستان کے نئے سیکولر جمہوری نظام سے وابستہ اور منسلک کرنے میں اپنی کاوشوں اور تمناؤں کا بنیادی مرکز بنالیا تھا۔ ان کی زندگی کا بہترین حصہ اسی جستجو کو عملی روپ پہنانے میں صرف ہوا۔

ان دو کارناموں کو ہندوستان کی قدیم اور مسلسل تاریخ اور پیچیدہ سماجی پس منظر میں دیکھنا اس لیے ضروری ہے کہ ہمیں ایک طرف مسائل کے پے در پے مشکلات کا اندازہ ہو اور دوسری طرف ہم خلوص سے مولانا کے عزم اور یقین کی داد دے سکیں اور میر کے الفاظ میں کہہ سکیں کہ

شکست و فتح نصیبوں سے ہے ولے اے میر
مقابلہ تو دلِ ناتواں نے خوب کیا

ہندوستان اور چین، دُنیا کے دو ہی ممالک، بلکہ ان کو برصغیر کہنا چاہیے، ایسے ہیں جن کا تمدن بے رخنہ اور بغیر قطع ہوئے ہزاروں سال سے قائم و دائم ہے۔ Uninterrupted Civilization عہد عتیق میں کئی تمدن اُبھرے اور مرورِ زمانہ سے تہ و بالا ہو گئے، بعض کے کچھ آثار ابھی بھی باقی ہیں۔ بہت سے تمدن با تسلسل باقی نہیں رہے، گو ملکوں کے نام وہی باقی رہ گئے، جیسے مصر، یونان، روم یا بعض ختم ہی ہو گئے جیسے اسیریا، سومیریا، ازٹک میکسیکو وغیرہ۔ اقبال نے اسی تاریخی حقیقت کی طرف بڑا حکیمانہ اشارہ کیا ہے، جس کو اپنی مختلف تقریروں میں جواہر لال نہرو دُہرایا کرتے تھے کہ

کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری
صدیوں رہا ہے دشمن دورِ زماں ہمارا
یونان و مصر روما سب مٹ گئے جہاں سے
اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا

مگر چین اور ہندوستان میں ایک بنیادی فرق ہے۔ چین میں یک رنگی زیادہ ہے، کیونکہ اس کی آبادی کی اکثریت ہان قبیلہ (Han race) کی شاخوں پر منقسم ہے، گو کچھ اور قبیلوں اور نسلوں کے لوگ بھی ہیں۔ جیسے مان، چن۔ ہوئی، اوئیگر، تبتی وغیرہ۔ ہوئی اور اوئیگر مسلمان ہیں اور تبتی لاماوادی بُدھ متی ہیں۔ برعکس اس کے ہندوستان کی تاریخی خصوصیت ہی یہ رہی ہے کہ صدیوں سے دریا کی موجوں کی طرح، جوق در جوق قبائلی قافلے نسلوں کے کارواں آتے رہے، بستے رہے، اور اس مردم خیز دھرتی کو مالا مال کرتے رہے۔ یہ انسانی غول، تاریخ کے ہر عہد میں آتے رہے، خصوصاً شمال مغرب سے، گو کچھ شمال مشرق سے بھی آئے اور دلکش و خوشگوار وادیوں میں، دریاؤں کے کنارے، اپنی آرزوؤں اور اُمنگوں کی کھیتیاں لہراتے رہے۔ گنگا، جمنا، راوی، بیاس، جہلم، ستلج، نربدا، گوداوری، مہاندی، کرشنا اور برہمپتر ان سب کے کنارے ہماری تاریخ کی رنگارنگی کی داستان پھیلی ہوئی ہے، اس لیے اقبال کی زبان میں فخریہ ہم یہ گاتے رہے کہ

اے آبروئے گنگا وہ دن ہے یاد تجھ کو
اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا
گودی میں کھیلتی ہیں اس کی ہزاروں ندیاں
گلشن ہے جن کے دم سے رشک جناں ہمارا

مگر اس تصور کا دوسرا رُخ بھی ہے۔ تاریخ کے ہر موڑ پر جو انسانی قافلے یہاں آئے، وہ اپنے ساتھ بعض ورثے بھی لائے۔ پے در پے، زبان کے، بیان کے، عقیدے کے، فکر کے، رسم و رواج کے، طریقۂ حیات کے، رہنے سہنے کے، گانے اور موسیقی کے، کھانے اور ضیافت کے، غرض زندگی کی سب ہی کاوشوں اور اُمنگوں کے ورثہ بھی آئے۔ اسی کے ساتھ یہاں پہنچ کر اور دیگر انسانی گروہوں سے میل جول اور ردّ و قدح کے بعد مختلف قسم کے اچھے اور بُرے روابط اور مراسم قائم ہوئے، جن کے نتیجہ میں کچھ اور نئے ورثہ تیار ہوئے جو گوناگوں تعلقات پر حاوی تھے۔ جیسے محبت اور عداوت، دوستی و دشمنی، رشک و حسد، صلح و جنگ، بھروسہ و بدگمانی، منافقت اور ملنساری، رفاقت اور رقابت، وفاداری اور جفاکشی، غرض بزم کی دلگیریوں اور پشیمانیوں اور رزم کی دلآزاریوں اور دلبستگیوں، سب ہی قسم کے انسانی تجربوں اور حالتوں کا ایک پس منظر اُبھرا اور کچھ نئے ورثہ بنے۔

ہندوستان کی تاریخ میں دو مختلف عہدوں میں دو بڑے انسانی قافلے یہاں آئے، جن کے کارنامے حیات سماجی اور تہذیب میں گہری طرح پیوست ہو گئے۔ عہد عتیق میں انڈو۔ آرین قافلہ اور عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کے قافلے جو افغانستان، ایران، توران اور ماوراءالنہر کے مختلف علاقوں سے اور مختلف قبیلوں پر منقسم آئے۔ جیسے پٹھان، ازبک، تاجک، ترکمان، بلوچ، بختیاری وغیرہ۔ عہد عتیق میں سب سے بڑا اور بااثر قافلہ جو تاریخ کی پہلی کرنوں کے ساتھ یہاں پہنچا، وہ تھا آریہ نسل کا، جس کے پیدائشی مسکن کے بارے میں مختلف تاریخی شواہد اور قیاس آرائیاں اور مختلف سماجیاتی نظریے ہیں۔ یورپ کے یخ بستہ بالٹک علاقہ سے لے کر قفقاز کی حسین وادیوں تک ان کے گہوارہ کی نشاندہی ہوتی ہے۔ بعض محققین ان کی اصلی جائے پیدائش درمیانی یورپ، خصوصاً ہنگری کے قرب و نواح میں متعین کرتے ہیں۔ آریہ نسل کی کئی شاخیں، دنیا کے مختلف

علاقوں میں پھیل گئیں۔ ایک ایران میں جا بسی، ایک نے جرمنی کا احاطہ کیا اور دوسرے دریائے سندھ کو پار کر کے بھارت ورش میں پھیل گئی۔ یہی انڈو۔ آرین (Indo-Aryan) ہیں جنھوں نے ہم کو رگ وید اور دیگر تین وید دیے اور ان میں اوپنشد کا عالمگیر فلسفۂ حیات و ممات دیا، جس کی وجہ سے ہم مولانا آزاد کے الفاظ میں کہہ سکتے ہیں کہ:

> ''دنیا میں وحدت الوجود (Pantheism) کے عقیدہ کا سب سے قدیم سرچشمہ ہندوستان ہے۔''

یاد رہے کہ وید مقدس نے ہی ہندوستان کو ہندوستان بنایا، اس معنی میں کہ دنیائے علم و تقدس، فلسفہ اور رموز حیات میں قدیم انسانی حکمت کا سرچشمہ اسی خزانہ فکر و محاکات سے پھوٹا اور ہماری تہذیب کے فکر و اخلاقیات کے ادب عالیہ (Classics) کا بھی وہی مخزن رہا۔ اس ملک کا بنیادی اور اکثریتی عقیدہ جس کو عرف عام میں آج ہندوازم کہا جاتا ہے، اس کا اہم اساس ویدانت کا ہی نظریۂ عالم، حیات اور انسان ہے۔ ہندو مذہب کے بنیادی صحیفوں میں رامائن اور مہابھارت اور اس میں گیتا کی تعلیمات کو خاص اہمیت حاصل ہے اور یہی وہ خزانہ ہائے عرفان و وجدان ہیں جن پر ہماری مسلسل چار ہزار سالہ پرانی تہذیب اور اس کی قدروں اور مفروضوں کا دار و مدار ہے۔

مسلمانوں کے قافلے جنھوں نے عہد وسطیٰ میں مختلف اوقات اور مختلف حالات میں سرزمین ہند کا رُخ کیا، ان کے محرکات سفر و ہجرت محض مذہبی نہیں تھے۔ یہ سمجھنا تاریخ کے واقعات کے منافی ہوگا، کہ یہ قافلے مجاہدین کے یا غازیانِ اسلام کے تھے۔ کچھ ایسی موجیں بھی ساحل ہند سے ٹکرائیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ حکمرانی اور سلطنت آرائی کے خواب لے کر بھی کچھ قبائل، یہاں فتوحات کی مہم میں سرگرداں رہے اور اپنے جبر و استبداد اور تلوار کے زور سے پسماندہ طبقوں کو اپنے عقائد کے زمرے میں شامل کر لیا۔ مگر زیادہ اور مسلسل لہریں ان مسلمانوں کی تھیں جو زرخیز زمین کی تلاش میں یا اپنے فن اور ہنر کی قدردانی کی جستجو میں، کامیاب حکمرانوں کی فوج میں بھرتی کے لیے، نئی نئی سلطنتوں میں گوناگوں نوکریوں میں قسمت آزمائی کرنے، مختلف ذرائع معاش اور زندگی کے نئے گہواروں کی آرزو میں یہاں آئے اور ہندوستان کو اپنا وطن بنایا۔ غرض مختلف اور متنوع محرکات نے انھیں ہندوستان کی طرف کھینچا اور ایسا کھینچا کہ پھر پُشت با پُشت وہ اسی مادرِ وطن میں پروان

جڑ تھے اور سر کراسی خاک میں پیوست ہو گئے۔

ہندوستان میں اسلام پانچ مُسلم اقتدار کے مراکز سے آیا۔ عرب، افغانستان اور ایران، توران اور ماوراء النہر۔ سندھ، کچھ، مالا بار اور کورومنڈل میں عرب سے مسلمان آئے، پنجاب اور گنگا جمنا کے دوآب میں، وندھیاچل، دکن اور بنگال میں، مختلف قافلہ افغانستان، ایران، توران اور ماوراء النہر (یعنی سمرقند، بخارا خیوا، فرغنہ، بلخ و بدخشاں وغیرہ) سے آئے۔ فقہ کے لحاظ سے ہندوستان میں زیادہ تر حنفی المذہب ہیں، جنوب میں شافعی مذہب کے گروہ ہیں اور فقہ امامیہ کے پابند اہل تشیع ملک کے مختلف علاقوں میں کہیں کم اور کہیں زیادہ تعداد میں موجود ہیں۔ مغربی ساحل پر خلیج عرب کے آس پاس تاجر پیشہ مُسلم فرقہ جیسے خوجہ جو اسمٰعیلی ہیں، بھورے، میمن وغیرہ آباد ہیں۔

مذاہب کے لحاظ سے ہندوستان میں آٹھ مذہب کے پیرو رہتے ہیں۔ ہندو، مسلمان، عیسائی، سکھ، بدھ متی، جین، زرتشتی، پارسی اور یہودی۔ ان کے علاوہ مختلف قسم کے بُت پرست اور قبائلی عقیدوں کے گروہ بھی ہیں۔ شاید دنیا کے کسی ملک میں، انسانی عقیدوں کی اتنی فراوانی نہیں ہے جتنی ہندوستان میں۔ ظاہر ہے کہ مذاہب کی اس رنگا رنگی میں متحدہ قومیت کے استحکام اور تقویت کا مسئلہ قدرے پیچیدہ اور مشکل الحل ہو جاتا ہے۔ مولانا آزاد اس سے واقف تھے اور اسی وجہ سے 1920 کے بعد اُنھوں نے اپنی پوری توجہ، مہاتما گاندھی کی قیادت میں، اس بنیادی تعمیری کام میں لگا دی اور خصوصاً مسلمانوں کی سیاسی تربیت میں اُنھوں نے تقریباً نصف صدی کا زمانہ صرف کیا۔

متحدہ قومیت کی اہمیت اور اس میں مسلمانوں کی ضروری شرکت، وہ عنوانات تھے، جن پر مولانا آزاد نے بہت کچھ لکھا اور اپنی کئی تقریروں میں ان پر روشنی ڈالی۔ اسی طرح جمہوری وفاقی نظام کے مضمرات کے بارے میں مولانا آزاد نے مختلف مواقع پر ان کے مختلف پہلوؤں کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔

'الہلال' کے 18 دسمبر 1912 کے شمارہ میں مسلمانوں کو غیرت دلاتے ہوئے بڑے جلالی انداز سے لکھتے ہیں کہ:

"... یقیناً ایک دن آئے گا جب کہ ہندوستان کا سیاسی انقلاب ہو چکا ہوگا۔ غلامی کی بیڑیاں جو اُس نے خود اپنے پاؤں میں ڈال لی ہیں، بیسویں صدی کے ہوائے حریت کی تیغ سے کٹ کر گر چکی ہوں گی اور وہ سب کچھ ہو چکے گا، جس کا ہونا ضروری ہے۔ فرض کرو کہ اس وقت ہندوستان کی ملکی ترقی کی ایک تاریخ لکھی گئی تو آپ کو معلوم ہے کہ اُس میں سات کروڑ انسانوں کی نسبت کیا لکھا ہوگا؟ اس میں لکھا جائے گا کہ ایک بد بخت اور زبوں طالع قوم جو ہمیشہ ملکی ترقی کے لیے روک، ملک کی فلاح کے لیے ایک بدقسمتی، راہ آزادی میں ایک سنگِ گراں، حاکمانہ طمع کا کھلونا، دستِ اجانب میں بازیچۂ لعب، ہندوستان کی پیشانی پر ایک گہرا زخم اور گورنمنٹ کے ہاتھ میں ملک کی اُمنگوں کو پامال کرنے کے لیے ایک پتھر بن کر رہی۔"

اس قسم کے دلوں کو ہلا دینے اور دماغوں کو جھنجھوڑتے والے آتش فشاں مضامین، انگریز حکومت کے لیے وبال جان بنے ہوئے تھے، جس کی وجہ سے مولانا کو 1916 میں کلکتہ اور بنگال سے نکال دیا گیا تھا اور وہ رانچی میں چار سال محصور زندگی گزارتے رہے۔ اسی زمانہ میں گاندھی جی نے کئی مرتبہ ان سے ملنے کی کوشش کی مگر انگریز حکومت نے اُنھیں اجازت نہیں دی اور ان دو قائدین کی ملاقات 1920 تک ملتوی رہی۔

مولانا آزاد نے پہلی جنگ عظیم کے بعد کے عالمگیر انقلابی تبدیلیوں میں ترک اور عرب قومی تحریکوں سے یہ بنیادی سبق سیکھا کہ قومیت کی بنیاد مذہب پر نہیں ہوتی بلکہ قوم کے مختلف عناصر کے امتزاج سے یہ اُبھرتی ہے اور ایک نیا سیاسی شعور پیدا کرتی ہے۔ اُنھوں نے اس بنیادی حقیقت کو سمجھ کر یہ مان لیا کہ قومیت کی اساس مذہب سے ماورا سماجی تشخص، علاقائی وحدت (Territorial unity) اور سیکولر سیاسی محرکات پر مبنی ہوتی ہے۔ یاد رہے کہ یہ اعتراف خود ان کے لیے بھی نیا تھا، کیونکہ 1920 تک وہ علاحدہ مسلم حب الوطنی اور عالمگیر اسلامی اخوت کے قائل تھے۔ ان کی تحریروں اور تقریروں میں سیکولر، علاقہ واری قومیت کا کوئی ذکر اس وقت تک نہیں تھا۔

مولانا نے کل ہند خلافت کانفرنس کو کانپور میں 29 دسمبر 1925 کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

''ہندوستان کے موجودہ منظر کا سب سے زیادہ درد انگیز پہلو اس وقت نمایاں ہوتا ہے جب مشرقی ممالک کے موجودہ تغیرات کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا جائے، جبکہ مشرق کی تبدیلیاں آزادی اور ترقی کی طرف جا رہی ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا ملک قدم اُٹھا کر صرف تھک ہی نہیں گیا ہے، بلکہ واپسی کے لیے پیچھے دیکھ رہا ہے۔ ..ہندوستان کی طرح شام میں بھی مختلف مذاہب اور نسل کی مشترک آبادی ہے، وہاں کے دروزی قبائل (Druze) عام مسلمان اور مسیحی جماعتیں صدیوں سے باہم دگر قتل و غارت میں سرگرم رہی ہیں۔ مسلمانوں اور مسیحیوں کے مذہبی اختلافات کے لیے صرف صلیبی لڑائیوں (Crusades) ہی کا افسانہ کافی ہے، جس کے آٹھ خونی سیلاب اسی سرزمین میں بہہ بہہ کر خشک ہو چکے ہیں۔ تاہم آج اپنے ملک کی آزادی کے لیے ان سب کا متحدہ نعرہ ہے۔ الـوطـن للواحد و الوطـن للجميع (وطن سب کے لیے ہے اور ہر شخص کا دین اس کے لیے ہے) لیکن ہندوستان کا کیا حال ہے؟ یہ ہے کہ اس کی بہترین تعلیمی اور سیاسی پیداوار بھی آج اس حد تک جانے کے لیے تیار نہیں۔ مذہبی منافرت، جماعتی تعصب، فرقہ وارانہ تنگ دلی، اور محکومانہ ذہنیت کے تمام مفاسد ہماری راہ بدستور روکے کھڑے ہیں۔''

مولانا آزاد کی رام گڑھ کانگریس کے سالانہ جلسہ کی مارچ 1940 کی صدارتی تقریر شاید ان کی آخری جامع تقریر ہے، جس میں اُنھوں نے مسلمانوں کو متحدہ قومیت کے فوائد اور علاحدگی کی سیاست کے مضمرات سمجھانے کی کوشش کی تھی۔ بڑی صفائی سے اُنھوں نے یہ کہا تھا کہ مسلمان نہ تو معمولی اصطلاح میں اقلیت ہیں اور نہ ان کو سیاسی اقلیت ہونے کا بے جا احساس ہونا چاہیے، کیونکہ برٹش انڈیا کے گیارہ صوبوں میں سے چار میں تو ان کو اکثریت حاصل ہے (اور اگر بلوچستان کو شمار

کیا جائے تو پانچ ہیں) انھوں نے انگریز سامراج کی تفرقہ پرور حکمتِ عملی کا رول واضح کیا اور کہا کہ مستقبل میں جب ہندوستان وفاقی اور جمہوری دستور بنے گا۔ اس میں مختلف اکائیوں (Units) کو خود اختیاری (Autonomy) حاصل ہوگی، تاکہ وہ اپنے اندرونی معاملوں کو اپنے اپنے انداز سے حل کرسکیں۔ بہرحال مولانا آزاد ملک شام کے کامیاب متحدہ قومیت کے تجربہ کو پیشِ نظر رکھ کر یقین رکھتے تھے ہم بھی ہندوستان میں یہی کرسکتے ہیں۔ اگر بالغ النظری اور سیاسی فہم سے کام لیں۔

مسلمانوں کو متحدہ قومیت کی تعمیر میں مشغول کرنے، مولانا آزاد نے تاریخ اسلام کے زرّیں عہد یعنی عہد نبوی سے اسوۂ حسنہ پر مبنی ایک انوکھا جواز پیش کیا۔ ہجرت کے پہلے ہی سال میں (یعنی 623ء) رسول اکرمؐ نے مدینہ اور اس کے قرب و نواح کی حفاظت، دفاع اور بہبودی کے لیے، مہاجر اور انصار مسلمانوں کے ساتھ دیگر مذہبی گروہوں، جن میں یہودی، نصرانی، صابی (Sabaeans) ماگی (Magians) اور بُت پرست قبائل بھی شامل تھے۔ سب کو ملا کر ایک سیاسی گروہ کی شکل دی، تاکہ مخالف قریش مکہ اور دیگر سرکش قبائیلوں کی یلغار سے باشندگان محفوظ رہ سکیں۔ اس انتظام کو باقاعدہ شکل دینے کے لیے، رسول کریم نے ایک قانونی دستاویز خود تیار فرمائی جس کو تاریخ میں "میثاقِ مدینہ" یا "عہد نامۂ مدینہ" یا "دستورِ مدینہ" کے نام سے بیان کیا جاتا ہے۔ اس عہد نامہ کی رُو سے، سماجی اصلاح کے بعض اہم مسائل پر مختلف مذاہب اور عقیدوں کے پیروؤں نے اتفاق کیا اور اس طرح اپنے اشتراک کو ایک قانونی اور سیاسی شکل دی، مثلاً سب نے اقرار کیا کہ بعض قدیم غیرانسانی روایات کا خاتمہ ہونا چاہیے، جیسے اس رواج کا کہ لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی مار دیا جائے۔ عرب کا ایک دوسرا عجیب رواج تھا جس کی رُو سے نہ صرف دولت بلکہ فوت ہونے والے مرد کی بیویاں بھی ورثہ میں آتی تھیں، اس رواج کو ختم کرکے یہ ترمیم منظور ہوئی کہ صرف دولت ہی ورثہ میں مل سکتی ہے، بیویاں نہیں۔ پھر یہ بھی مان لیا گیا کہ اصل پر زیادہ سود ناجائز ہے، غلاموں کی رہائی نیک عمل ہے۔ ایک متفقہ عدالت کا قیام بھی عمل میں آیا تاکہ قانون میں یگانگت اور مساوات قائم ہوسکے۔ اس عہد نامہ کے دیباچہ میں ہی رسول کریم نے اِس مختلف مذاہب اور عقیدوں پر منقسم سیاسی گروہ (Multi-religious political group) کو "اُمۃ الواحدہ" کہا

ہے۔ اس کا ترجمہ بعض مفسرین نے "ایک لوگ" (One people)، بعض نے "ایک فرقہ" (One community) اور بعض نے "ایک قوم" (One nation) کیا ہے۔ مولانا آزاد نے "اُمۃ الواحدہ" کو ایک قوم ہی قرار دیا ہے۔

یاد رہے کہ تاریخی اعتبار سے یہ میثاق کامیاب ثابت نہیں ہوئی۔ مسلمانوں اور یہودیوں میں تعلقات خوشگوار قائم نہ رہ سکے، بلکہ اس میثاق کے باوجود خلاف ورزی میں مدینہ کے یہودیوں نے مخالف قریش مکہ کے ساتھ ساز باز کیا، جس کی وجہ سے رسول کریم کا رویہ ان کی طرف سے بالکل تبدیل ہو گیا اور بالآخر یہودی عرب سے نکال دیے گئے۔ مولانا آزاد ظاہر ہے کہ اس تاریخی واقعہ سے بخوبی واقف تھے، لیکن ان کا مقصد صرف یہ بتلانا تھا کہ رسول اکرمؐ نے مختلف مذاہب کے متحدہ سیاسی گروہ کو "امۃ الواحدہ" قرار دیا تھا اور یہ کہ ایسا سیاسی اتحاد اسلامی تاریخ میں ممکن تھا اور اسلامی اصول کے لحاظ سے جائز ہی نہیں بلکہ رسول اللہؐ کے بتائے ہوئے طریقہ کار کے عین مطابق ہے۔ ان کی سیاسی فہم یہ تھی کہ متحدہ قومیت کے استحکام کے لیے "امۃ الواحدہ" کے نظریہ کا اطلاق مناسب اور موزوں ہے۔ مولانا آزاد سے پہلے کسی نے اس نظریہ کی طرف نہ اشارہ کیا نہ اس کی توضیح کی۔ یہ انہی کے اجتہادِ فکر کا نتیجہ تھا کہ متحدہ اور مشترکہ قومیت کے نظریہ کے لیے ہمیں تاریخ اسلام سے بھی ایک جواز مل سکا اور یہی ان کا ایک اہم نظریاتی کارنامہ ہے۔

ہندوستانی کلچر کی نشاۃ ثانیہ

میں

مولانا آزاد کی خدمات

ڈاکٹر محی الدین قادری زور

ہندستانی کلچر کی نشاۃ ثانیہ کے لیے مولانا آزاد نے جو عظیم الشان اور اجتہادی کام انجام دیا ہے اس کے سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کلچر کے احیا اور اس کے پس منظر کو معلوم کر لیا جائے۔ انگریزوں نے ہندستان میں بہت جلد یہ محسوس کر لیا تھا کہ ان کی حکومت کی بنیادوں کو اگر مستقبل میں کسی تحریک سے خطرہ لاحق ہو سکتا ہے تو وہ صرف ہندستانی قومیت اور کلچر کا احیا ہے۔ اگر چہ ان کی دوررس نظروں نے اس آنے والے طوفان کو بہت پہلے ہی بھانپ لیا تھا لیکن 1857 کی جنگ آزادی نے ان کے رہے سہے شبہات بھی دور کر دیے۔ اس وقت ان کو یقین ہو گیا کہ استحکام سلطنت برطانیہ میں اگر کوئی چیز رخنہ ڈال سکتی ہے تو وہ ہندستان کے دو عظیم مذہبوں کے ماننے والوں کے درمیان یگانگت اور قومی بنیادوں پر اتحاد و اتفاق اور کلچر کی یکسانیت ہے۔

کون نہیں جانتا کہ 1857 کی جنگ آزادی میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے ایک جان ہو کر ملک کو انگریزوں کے غیر ملکی تسلط اور پنجۂ استبداد سے نجات دلانے کی کوشش کی۔ یہ باہمی اتحاد اور اتفاق اسی ہندستانی کلچر کا نتیجہ تھا جس نے کئی صدیوں کے میل جول کے بعد اس سرزمین

میں جنم لیا تھا اور جس کی صدائے بازگشت بہت عرصہ بعد سوراج اور خلافت کی تحریکوں میں نمودار ہوئی۔

مسلمان اپنے ہزار سالہ دورِ حکومت میں بحیثیت حکمراں زیادہ تر سیاسی اغراض کے لیے اپنے ہم مذہب اور دوسرے مذاہب کے صاحبانِ اقتدار سے برسرِ پیکار رہے ہیں۔ جیسا کہ قوموں کی تاریخ میں ہمیشہ ہوتا آیا ہے، مسلمانوں کی اکثر و بیشتر توانائیاں اپنے ہم مذہبوں ہی کے ساتھ جنگ و جدل میں صرف ہوتی رہی ہیں۔ چنانچہ سرزمین ہند میں اپنی برتری قائم رکھنے کے لیے کبھی مغلوں نے پٹھانوں سے ٹکر لی، اور کبھی ایک فرقہ کی حکومت نے دوسرے فرقہ کی سلطنت سے خوں ریز لڑائی کی۔ بابر، لودی خاندان کو ختم کرتا ہے تو شیر شاہ سوری، مغلوں کے خاتمہ کی کوشش کرتا ہے۔ اکبر کی فوجوں کے ہاتھ گجرات اور احمد نگر کی اسلامی سلطنتوں کا نام و نشان مٹ جاتا ہے تو بیجاپوری عادل شاہی سلطنت، بیدر کی بریدی سلطنت کو ملیامیٹ کر دیتی ہے۔ پھر اورنگ زیب بیجاپور اور گولکنڈہ دونوں اسلامی بادشاہوں کو نہ صرف تاخت و تاراج کرتا ہے بلکہ شہر حیدرآباد کے اسلامی آثار کو یہ کہہ کر نیست و نابود کرنا چاہتا ہے کہ

''خشت خشت حیدرآباد، رافضی است''۔

تاریخ کا بغور مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ دنیا کی تاریخ میں جب کبھی ایک گروہ دوسرے گروہ سے حکومت و اقتدار اور زر و زمین کے لیے برسرِ پیکار ہونا چاہتا ہے تو مذہب یا وطنیت کے اختلاف کو لڑائی کے لیے ایک حیلہ بنالیتا ہے۔ اپنی حکومت و اقتدار کی حدیں وسیع سے وسیع تر کرنے کے لیے ذہن انسانی اکثر و بیشتر جو حیلے تراشتا ہے وہ یہی ہوتے ہیں کہ اپنے ہم وطنوں یا ہمسایوں کے مذہب و عقائد کے فرق کو اُچھالا جائے یا دوسرے ملک کے رہنے والوں کو بحیثیت مجموعی کمتر یا کم مہذب قرار دیا جائے اور ان بہانوں کی آڑ لے کر جنگ و جدل کی آگ بھڑکائی جائے۔

چنانچہ ہندوستان کی تاریخ میں جو بھی لڑائیاں ہندوؤں اور مسلمانوں کی آپس میں ہوئیں ان کا پس منظر جہاد یا تبلیغ یا دھرم کا قیام یا ملک سے ملیچھوں کو نکال باہر کرنا نہیں تھا بلکہ صاحبانِ اقتدار کی ملک گیری کی ہوس ان لڑائیوں کا اصلی محرک تھی۔

یہ محض ایک اتفاق تھا کہ جب مسلمان ہندستان آئے تو یہاں جن لوگوں کی حکومت تھی وہ ہندو مت کے پیرو تھے۔ یہ بات بعد کے واقعات سے ثابت ہو چکی ہے کہ اس وقت حاکموں کا مذہب اسلام ہوتا تب بھی یہ لڑائیاں اسی قدر ناگزیر ہوتیں۔ چنانچہ جین کی حکومت کے دوران میں غیر مسلم مغلوں کے حملے اور خود مغلوں کے عہد میں افغانستان اور ایران سے لڑائیاں اور بعد میں نادر شاہ کی یلغار اس بات کا ثبوت ہے کہ حملہ آوروں کا غیر مذہب ہونا جنگ کے لیے ضروری نہیں ہے۔ ان لڑائیوں میں بیرونی حملہ آوروں کے مقابلہ میں ہندستانی مسلمانوں کے ساتھ ہندوؤں نے بھی برابر کا حصہ لیا تھا۔ بلکہ تاریخ تو یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ اکثر مواقع پر مسلمان بادشاہوں کی فوجیں ہندو راجاؤں اور سرداروں کے زیر کمان مسلمان حملہ آوروں کا سرحدوں پر مقابلہ کرتی رہیں اور ہندو راجاؤں اور سرداروں نے مسلمانوں کے ساتھ ساتھ اپنے ہم مذہبوں کے خلاف بھی نبرد آزمائی کی۔ جنوب میں بیجانگر کی اور بعد میں مرہٹوں کی ہندو حکومتوں کی فوجیں مسلمان سپہ سالاروں کے زیر کمان ہمسایہ مسلم حکومتوں کے خلاف بھیجی جاتی تھیں۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انگریزوں کے ہندستان آنے سے بہت پہلے ہی ہندستانی قومیت کے دھارے اس ملک میں تیزی سے چلنے لگے تھے اور کون جانتا ہے کہ اگر انگریزوں نے فرقہ وارانہ مذہبی احساسات کی تنگ نظریوں کو ہوا نہ دی ہوتی تو آج ہندستانی قومیت اور مشترک کلچر کے احساسات اس قدر پختہ ہو گئے ہوتے کہ ہندو اور مسلمان کا فرق صرف ان کی عبادت گاہوں تک محدود ہو جاتا۔

پھر یہ بھی محض ایک اتفاق ہے کہ جس زمانے میں انگریزوں کی آمد آمد کا سلسلہ رہا مغلیہ سلطنت کی کمزوریوں سے فائدہ اُٹھا کر جن قوتوں نے جنوبی ہند میں سر اُٹھایا وہ مسلمان نہ تھے۔ چنانچہ پانی پت کی تیسری جنگ سے قبل ان لوگوں نے اس قدر ہمہ گیری اور اتنی استواری حاصل کر لی تھی کہ ہندستان کا بیشتر حصہ ان کے زیر اقتدار آ چکا تھا۔

ان تمام تاریخی واقعات کو جو قانون فطرت کے عین مطابق تھے انگریز مورخین کی تحریروں نے اور انگریزی مدرسوں میں عموماً اس طرح توڑ مروڑ کر پیش کیا گیا کہ گویا ہندستان کی سرزمین کو ہندو راجاؤں سے چھین لینے والے ان کے مذہب اور دھرم کو تباہ کرنے والے اور ان کی عبادت

گاہوں کی بے حرمتی کرنے والے مسلمان حملہ آور ہی تھے اور اگر یہ نہ آتے تو ہندوستان پر ہندوؤں کی بلاشرکت غیرے حکومت رہتی۔ پھر دوسری طرف ان تاریخی واقعات کی یہ تعبیریں بھی کی گئیں کہ مسلمان سلطنتِ مغلیہ کو ختم کرنے اور اس طرح عام مسلمانوں کے خلاف دھرم اور مذہب کی حفاظت کے بہانے بغاوت کرنے والے اور ان سے آخری حکومت چھین لینے والے ہندو تھے۔ بدقسمتی سے یہ تاویلیں انگریزوں کے بنائے ہوئے ماحول میں اس قدر منطقی اور قرین عقل معلوم ہوتی تھیں کہ محض مغالطہ ہونے کے باوجود ہندوستانی عوام ان سے متاثر ہو گئے اور کتابوں اور مدرسوں میں ان کے مسلسل پرچار نے ہندوستانی قومیت اور کلچر کی جڑیں کھوکھلی کر دیں۔ ایک طرف تو مسلمان یہ سمجھنے لگے کہ وہ اس ملک میں بحیثیت حاکم آئے تھے اور قیامت تک ان کی یہ حیثیت قائم رہنی چاہیے اور یہ کہ ان کے آباؤ اجداد کا مقصد واحد اس کفرستان کو پوری طرح مسلمان بنانا تھا کیونکہ وہ محض جہاد اور تبلیغ مذہب کی خاطر ہندوستان آئے تھے۔ اس لیے اگر انھوں نے ہندو تحریک یا ہندوؤں کی اکثریت کی تحریک آزادی کا ساتھ دیا تو یہ حرکت خود ان کے ادعا کے لیے زہر قاتل ثابت ہوگی۔ دوسری طرف ہندو غلط طریقے پر یہ سمجھنے لگے کہ مسلمان یا ملیچھ حملہ آوروں سے اپنے قدیم وطن کو چھٹکارا دلانے اور انھیں ہندوستان سے نکال باہر کرنے ہی میں ان کی نجات ہے اور یہی ان کی سیاست کا عین مقصد بھی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض مسلمان صوفیوں اور ہندو فقیروں نے محبت و رواداری کی ہمیشہ تعلیم دی اور متحدہ قومیت کی بنیادوں کو استوار کرنے اور فرقہ وارانہ زہر کے اثر کو بڑی حد تک کم کرنے کی کوشش کی لیکن بڑھتے ہوئے سیاسی رجحان کے ساتھ اس زہر کے اثرات میں بھی اضافہ ہوتا رہا اور عوام خود کو ہندو اور مسلمان کی اصطلاحوں میں سوچنے لگے اور اسی سمیّت کے زیر اثر دونوں یہ بھول گئے کہ صدیوں تک ساتھ رہنے کی وجہ سے بالارادہ اور بلاارادہ دونوں نے ایک دوسرے کی معاشرت، طرزِ فکر، بول چال، حتیٰ کہ ایک دوسرے کے عقائد پر کتنا گہرا اثر ڈالا ہے۔ چنانچہ اس ملک کی تاریخ کا ایک دور ایسا بھی گزرا ہے کہ کسی بازار سے نکل جایئے، کسی محفل میں چلے جایئے یا کسی مجمع میں ہو آیئے، جب تک کسی فرد کا نام نہ معلوم کیا جائے یہ بتلانا مشکل ہو جاتا تھا کہ کون کس مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ ہر ایک کا لباس وہی۔ قطع وہی اور چال ڈھال وہی۔ ایک یورپی سیاح

منوچی نے تو لکھا ہے کہ مغل اور راجپوت سپاہیوں کو صرف اس فرق سے پہچانا جاتا تھا کہ ایک انگرکھے کا بند دائیں جانب باندھتے تھے اور دوسرے بائیں جانب۔ اس کے سوائے دونوں کے لباس اور شکل وصورت میں کوئی فرق نہ تھا۔ اس عہد کے راجاؤں کی تصویریں دیکھیے۔ وہی لباس، وہی دستار، وہی جامے نیمے۔ حتیٰ کہ داڑھی اور مونچھوں کی تراش بھی وہی۔ اس عہد کی تصویروں کے نیچے جب تک یہ نہ لکھا جائے کہ کس کی شبیہ ہے یہ معلوم کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ مصور نے کسی ہندو راجا کی تصویر کھینچی ہے یا مسلمان نواب کی۔ جنوبی ہند کی ریاستوں میں ہندوؤں کی طرز معاشرت کا اتنا گہرا اثر مسلمان حکمرانوں پر پڑا ہے کہ بادشاہوں نے ہندوانہ لباس اور وضع قطع کو ایسا اپنایا کہ ان کی شبیہ دیکھنے سے کسی ہندو راجا کا گمان ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں ہندستانیوں کی رہن سہن، کھانے پینے کے طریقے ایک دوسرے سے متاثر ہوئے۔ ان کے فن تعمیر نے ایک نئی شکل اختیار کی اور ان کے ادب اور آرٹ پر بھی اس اتحاد کا اثر پڑا۔

فتح پور سیکری کے آثار، حضرت سلیم چشتی کی درگاہ کے درودیوار، قطب شاہوں کی عمارتوں اور محلات کے طاق ومحراب، راجپوتانہ کے رنگ محل، گجرات کی مسجدیں اور مندر، نہ خالص ہندو طرز تعمیر کا نمونہ ہیں اور نہ صرف مسلم فن تعمیر کی نمائش گاہ ہیں بلکہ ان دونوں کا ایک لطیف آمیزہ ہیں اور ایک متحدہ ہندستانی کلچر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ وہ حسین ودلکش اور انتہا سے زیادہ حساس طرز مصوری جسے راجپوت طرز کا نام دیا گیا دونوں فرقوں کے کمال محسوسات کا سنگم نہیں تو کیا ہے۔ ان میں وہی ایرانی قلم کی پاکیزگی اور روانی ہے اور وہی ہندو طرز کی رنگ آمیزی اور حلاوت۔ نازک اور مرمریں ایرانی وضع قطع کی عمارتوں کے پس منظر میں آم اور کیلے کے درخت سرو شمشاد کے ساتھ سر اُٹھائے کھڑے ہیں۔ بلبلوں کے ساتھ طوطے اور غزالوں کے ساتھ مور مرغزاروں میں ناچتے نظر آتے ہیں۔

اسی کو ہم ہندستانی کلچر کا نشاۃ ثانیہ کہتے ہیں۔ جب تک قومیت کا تصور اُجاگر نہیں ہوتا کلچر اور تہذیب وتمدن جنم نہیں لے سکتے اور جب تک کوئی اپنے آپ کو بحیثیت فرد یا جماعت کسی ملک کی سرزمین پر وہاں کے باشندوں، وہاں کے کوہ وصحرا اور اس کے ماضی حال اور مستقبل سے وابستہ اور منسلک نہیں کر لیتا قومیت کا تصور کیونکر پیدا ہو سکتا ہے۔

سرزمینِ ہند کی تاریخ کے ان حقائق سے ثابت ہوتا ہے کہ متحدہ قومیت اور مشترکہ کلچر کا احساس زمانہ حال اور اس کے سیاسی شعور کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ بہت عرصہ قبل ہندستانی زندگی میں جاری وساری ہو چکا تھا۔ لیکن سولھویں صدی عیسوی کے بعد کے واقعات نے جب ان احساسات کو مسخ کرنا شروع کیا اور انگریز مدبروں کی حکمت عملیوں نے ہمارے ذہنوں پر دوسرا رنگ چڑھانا شروع کیا تو اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ ہندو اپنے ذوق ترقی کی تکمیل کے لیے مسلمانوں سے قبل کے زمانے کو سنہرا زمانہ سمجھنے لگے اور مسلمان اپنی ترک کردہ عجمی و عربی طرز معاشرت کو اصلی اور بہترین خیال کرنے لگے یہ دراصل (Revivalism) یا احیائے ماضی تھی اور اُسی تحریک کے احیائے ماضی کے باعث دونوں نے اپنے علاحدہ علاحدہ قدریں متعین کر لیں اور آخرکار اس خواب کی دنیا میں اس قدر ڈوب گئے۔ ہمسایے بیگانے نظر آنے لگے اور اپنا ملک پرایا اور اپنے لوگ غیر دکھائی دینے لگے۔ دونوں (Revivalism) یا احیائے ماضی کی اس نئی تحریک کے تیز و تند دھاروں میں ایسے بہہ گئے کہ ایک دوسرے سے کوسوں دور ہو گئے۔ کسی کو یہ جنت نشان، کفرستان نظر آنے لگا اور کسی کو ہندواستھان۔ کسی نے خیال کیا کہ ہر وہ شے جو عجم اور عرب سے آتی ہے جنتی ہے تو کسی نے یہ گمان کر لیا کہ ہر وہ پتھر یا سنگ ریزہ جو بنارس یا متھرا سے آئے نجات دہندہ ہے۔ اس طرح پورا ہندستان ایک ایسا راگ محل بن گیا جہاں ہندو اور مسلمان اپنی اپنی جداگانہ تان اُڑانے میں مشغول ہو گئے اور ایسی ایسی بے ہنگم صدائیں سنانے لگے کہ صاحبان ذوق اپنے کانوں پر ہاتھ دھرنے پر مجبور ہو گئے اور ہندستانی قومیت اور تہذیب و کلچر کا وہ نشاۃ ثانیہ جو صدیوں کے میل جول سے وجود میں آ رہا تھا اُبھرنے سے پہلے مُرجھا گیا اور ایک ایسے دورِ خزاں میں اگر ہندستان کی خوش قسمتی سے راناڈے، داوابھائی نوروجی، مہاتما گاندھی اور مولانا آزاد کا وجود نہ ہوتا تو وہ ہمیشہ کے لیے مر چکا ہوتا۔

ان مشاہیر ہند میں خاص طور پر مولانا آزاد نے ہندستانی کلچر کے تحفظ کے سلسلہ میں اس ملک پر بہت بڑا احسان کیا ہے۔ اُنھوں نے ایک ایسے زمانے میں جب ہندی مسلمان ناامیدی اور رجعت پسندی کے باعث شدید طور پر علاحدگی پسند ہوتا جا رہا تھا۔ اپنی تقریروں اور تحریروں اور اپنے اخبار "الہلال" اور سب سے زیادہ اپنے طرز عمل سے یہ ثابت کر دکھایا کہ ہندی مسلمان بھی

اسی طرح ہندی ہے جس طرح ہندو، جین، بدھ، سکھ یا عیسائی اور اس ملک کے سنوارنے اور اس کے پروان چڑھانے میں اس نے برابر کا حصّہ لیا ہے۔ لہٰذا اس متر و کہ میں وہ برابر کا حصہ دار بھی ہے۔

1940 میں جب وہ کانگریس کے صدر منتخب ہوئے تو اپنے خطبۂ صدارت میں اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کا ذکر کرتے ہوئے اُنھوں نے اسلام کے ساتھ اپنی وابستگی پر فخر کرتے ہوئے فرمایا کہ

''میں اس بات پر فخر کرتا ہوں کہ میں ایک ہندستانی ہوں اور ناقابلِ تقسیم اور متحدہ ہندستانی قومیت میں شامل ہوں۔ گیارہ صدیاں گزر گئیں۔ ہندستان کی سرزمین سے اسلام بھی اسی طرح وابستہ ہے جس طرح کہ ہندو دھرم۔ اگر اس ملک کے باشندوں کا ہندو دھرم کئی ہزار سال سے یہاں موجود ہے تو ایک ہزار سال سے اسلام بھی ہندستانیوں کا مذہب بن چکا ہے۔''

اسی سلسلے میں آگے چل کر مولانا نے وہ باتیں بیان کی ہیں جو آج بھی ہر ہندستانی کے لیے مشعلِ ہدایت ہیں۔ انھوں نے فرمایا:

''صدیوں کی مشترک تاریخ نے ہماری ہندستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنی تعمیر سامانوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں۔ کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگ سکی ہو۔ ہماری بولیاں الگ تھیں مگر ہم ایک زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بیگانہ تھے مگر اُنھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچہ پیدا کرلیا۔ ہمارا پرانا لباس تاریخ کی پرانی تصویروں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ مگر وہ اب ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے

اور ہم اسے چھوڑ کر اس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے جب ہماری یہ ملی خلی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی۔ ہم اگر ایسے ہندو دماغ ہیں جو چاہتے ہیں کہ ایک ہزار برس پہلے کی ہندو زندگی واپس لائیں تو انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ ایک خواب دیکھ رہے ہیں اور وہ کبھی پورا ہونے والا نہیں۔ اسی طرح اگر ایسے مسلمان دماغ موجود ہیں جو چاہتے ہیں کہ اپنی گزری ہوئی تہذیب و معاشرت کو پھر تازہ کریں جو وہ ایک ہزار برس پہلے ایران اور وسط ایشیا سے لائے تھے تو میں ان سے کہوں گا کہ وہ اس خواب سے جس قدر جلد بیدار ہو جائیں بہتر ہے کیونکہ یہ ایک غیر قدرتی تخیل ہے اور حقیقت کی سرزمین میں ایسے خیالات اُگ نہیں سکتے۔"

واقعہ یہ ہے کہ مولانا آزاد بچپن سے ہر قسم کی اندھی قدامت پسندی اور خوش اعتقادی اور رجعت پسندی کے انتہائی مخالف تھے۔ یہی فطری جدت پسندی ان کی بے پناہ ذکاوت اور فراست کے ساتھ مل کر ایسی فوق فطری قوت کی حامل ہوگئی جس کی نظیر بدھ اور شنکر کے بعد ہندستان کی تاریخ میں شاید ہی ملتی ہو۔ ماضی پرستی کا کوئی حیلہ، خواہ بادی النظر میں وہ کتنا ہی دلکش اور پُر از جذبات ہو، ان کو محض تہذیب یا ثقافت کے نام سے مسخر نہیں کرسکتا تھا۔ اُنھوں نے بہت پہلے لکھا تھا:

"ہمارا دل کیوں آزاد نہیں۔ ہم حق کے کیوں حامی نہیں۔ ہم استقلال فکر کے کیوں طالب نہیں۔ تقلید اشخاص کی زنجیروں کو کیوں ہم اپنے پاؤں کا زیور سمجھتے ہیں۔ ہم طوق غلامی کو تمغۂ شرف کیوں جان رہے ہیں۔ اس لیے کہ حسن اعتقاد کو ہم نے معصومیت کو سدرۃ المنتہٰی تک پہنچا دیا ہے۔ حالانکہ ایک ہی ہے (یعنی خدا) جس کی ذات ہر نقص سے پاک اور ہر خطا سے مبرا ہے اور ایک ہی جماعت ہے (یعنی انبیا) جو گناہوں سے معصوم بنائی گئی ہے اور پھر اس کی رضا جوئی میں ہر محبتِ غیر ہم رتبۂ عداوت ہے اور اس لیے کہ ہم دنیا کے ذرہ ذرہ سے خوف کرتے ہیں۔ حالانکہ ایک ہی

ہے جس کا آسمان و زمین میں خوف ہے۔ یعنی وہ جو دنیا کے ذرہ ذرہ پر قابض ہے اور اس لیے کہ انسانوں سے ہم کو طمع خیر ہے۔ حالانکہ خیر کی کنجیاں صرف ایک ہی کے ہاتھ میں ہیں۔''

''جب ہم پُر رعب ناموں سے مرعوب ہو جاتے تھے اور جب ہم حق و باطل کا معیار افراد کی شخصیت قرار دیتے تھے، تمام امور سے قطع نظر کر کے دیکھو کہ ہمارے علوم و فنون کو اس سے کتنا نقصان پہنچا۔ ہر علم و فن میں ہمارا وجود معطل رہ گیا۔ زبانیں تھیں لیکن بولتے نہ تھے۔ دل تھے مگر سمجھتے نہ تھے۔ قید تحریر میں جو چیز آگئی وہ تنسیخ کے لائق نہ تھی۔ ہر کتابی مخلوق جو کسی خالق ممکن کی طرف منسوب تھی صداقت و معصومیت کا پیکر تھی۔ ہر صادق العہد وجود انسانی بعد کے آنے والوں کو عقول و آرا پر حکومت کرتا تھا۔ الغرض ہر صادق ہستی کا حکم اس قدیم ہستی کے حکم کی طرح تسلیم کیا جاتا تھا جس کی شان یہ ہے کہ: باطل نہ اس کے آگے آسکتا ہے اور نہ اس کے پیچھے آسکتا ہے۔''

مولانا کی یہ جدت پسندی صحیح معنوں میں حقیقت پسندی تھی اور تعجب ہوتا ہے کہ ایک ایسے آدمی کے مزاج میں وہ کیونکر دخل پا سکی جس کی آنکھیں مخصوص خاندانی روایات اور خاص مسلک و عقائد کے گہوارہ میں کھلی تھیں۔ ''غبار خاطر'' میں اپنے بچپن کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''میں نے ہوش سنبھالتے ہی ایسے بزرگوں کو اپنے سامنے پایا جو عقائد و افکار میں اپنا ایک خاص مسلک رکھتے تھے اور اس میں اس درجہ متعصب اور بے لچک تھے کہ بال برابر بھی ادھر اُدھر ہونا کفر و زندقہ تصور کرتے تھے۔ میں نے بچپن سے اپنے خاندان کی جو روایتیں سنیں وہ بھی سرتاسر اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھیں اور میرا دماغی ورثہ اسی تعصب اور جمود سے بوجھل تھا۔ میری تعلیم ایسے گرد و پیش میں ہوئی جو چاروں طرف سے

قدامت پرستی اور تقلید کی چار دیواری میں گھرا ہوا تھا اور باہر کی مخالف ہواؤں کا وہاں تک گزر ہی نہ تھا۔"

جس انسان نے قدامت پرست روایات میں پرورش پائی ہو، جس نے قدیم علوم کے حصول میں رات دن صرف کر دیے ہوں اور ان میں وہ دستگاہ حاصل کی ہو جس کی مثال شاید ہی مل سکے وہ بلا تکلف یہ فیصلہ سُناتا ہے کہ اس قسم کی قدیم طرز تعلیم آئندہ نسلوں کے لیے فضول اور بیکار ہے اور نوجوان نسلوں کے اوقات ضائع کرتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

"پھر خود اس تعلیم کا حال کیا تھا جس کی تحصیل میں تمام ابتدائی زمانہ بسر ہوا۔ ایک ایسا فرسودہ نظامِ تعلیم، جسے فنِ تعلیم کے جس زاویہ نگاہ سے بھی دیکھا جائے، سرتا سر عقیم ہو چکا ہے۔ طریقۂ تعلیم کے اعتبار سے ناقص، مضامین کے اعتبار سے ناقص، انتخاب کے اعتبار سے ناقص، درس و املا کے اسلوب کے اعتبار سے ناقص۔" (ص:117)

آج بھی کتنے لوگ ایسے ملیں گے جو قدیم طرز کی تعلیم پانے کے باوجود بلا خوف و خطر اس قدامت پرستی کی مخالفت محض اس لیے کریں گے کہ وہ مخلصانہ طور پر آئندہ نسل کے لیے اسے اچھا نہیں سمجھتے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ الفاظ صرف اس ہستی کو زیب دیتے ہیں جس نے تصویر کے دونوں رُخ دیکھے ہوں اور جو احیائے ماضی کی رجعت پسندی کے خلاف ہو اور اجتہادی شان رکھتا ہو۔ مولانا نے ہندوستانی مسلمانوں اور غیر مسلموں کی تحریک رجعت پسندی کے خلاف جس قسم کے غیر معمولی مساعی سے کام لیا وہ ایک اعلیٰ پایہ کے مجتہد العصر اور امام وقت ہی کا حصہ تھا۔ دوسروں کی تقلید سے نکل اُنھوں نے ایک ایسا صحت مند نظریہ حیات قائم کیا جو مسلمانانِ ہند کی باعزت زندگی کا ضامن تھا۔ مولانا نے یہ کام آزادیٔ ہند کے بعد نہیں بلکہ اس سے سالہا سال قبل "الہلال" کی اشاعت کے ساتھ ہی شروع کر دیا تھا۔ چنانچہ اُنھوں نے لکھا تھا:

"الہلال نے تین سال کے اندر مسلمانانِ ہند کی مذہبی و سیاسی حالت میں ایک بالکل نئی حرکت پیدا کر دی۔ پہلے وہ اپنے ہندو بھائیوں کی پولیٹکل سرگرمیوں میں سے نہ صرف الگ تھے بلکہ ان کی مخالفت کے لیے

کی شکل میں وجود میں آیا ہے۔ چنانچہ اُنھوں نے اپنی ساری زندگی میں کسی فرقہ کو یہ تلقین نہیں کی کہ وہ اپنی مخصوص طرز معاشرت میں یک رنگی اور یکسانی کی خاطر ترک کردے۔ زبان کے معاملہ میں بھی گو وہ قانونی طرز پر ہندی کو بحیثیت سرکاری زبان قبول کر چکے تھے لیکن دوسری زبانوں اور خصوصاً اُردو سے ان کا تعلق خاطر کبھی متزلزل نہیں ہوا۔ بلکہ اُنھوں نے تمام صوبہ جات کی زبانوں کی ترقی کے لیے ہر آن کوشش کی۔ ہندستانی ساہتیہ اکادمی ان کے اس عقیدے کی آئینہ دار ہے اور اس کو قائم کر کے اُنھوں نے ہندستان کی دیگر زبانوں اور صوبوں پر بہت بڑا احسان کیا ہے۔ وہ جانتے تھے کہ ہندستان کی جملہ زبانوں میں ان کی مختلف شکلوں اور رسم الخطوں کے باوجود ہندستان ہی کا دل دھڑک رہا ہے اور یہ سب ایک ہی کلچر اور سماج کی آئینہ دار ہیں اور اگر اُن کے آپس میں کوئی اختلاف یا رنگارنگی ہے تو اس کے سمجھنے یا ہم آہنگ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ باہمی ترجموں کے ذریعہ سے ان کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے۔ اگر مولانا کا لگایا ہوا یہ پودا اسی طرح نشو ونما حاصل کرتا رہا تو بہت جلد ہندستان کی زبانیں اور صوبے ایک دوسرے کے قریب آجائیں گے اور ہندستانی کلچر کا نشاۃ ثانیہ تکمیل کو پہنچ سکے گا۔

مولانا آزاد خود بھی تمام عمر ہندستانی کلچر کی وحدت میں کثرت کے جواز کو ثابت کرنے کے لیے اپنے لباس اور وضع قطع میں ایک مخصوص طرز کے حامل رہے۔ اکثر و بیشتر تنگ نظروں نے ان پر اس بارے میں تنقید کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ان کو معلوم تھا کہ اگر جنوب کے مدراسی اور میسوری وطن پرست اپنی مخصوص پگڑیوں اور دستاروں اور لباس میں پکے محبِّ وطن اور کانگریسی ہو سکتے ہیں، اور اگر پنڈت مدن موہن مالویہ، جنھوں نے عمر بھر اپنی ایک خاص وضع قطع رکھی، قومی رہنما بن سکتے ہیں تو پھر ایک ایسا شخص بھی جس کا قلب حب الوطنی سے مالا مال ہو ایک مخصوص لباس پہنے بغیر بھی ہندو دوست اور ہندستانی رہ سکتا ہے۔ شاید اپنی مخصوص طرز روش سے وہ متعصب اور تنگ نظر ساتھیوں کو یہ دکھلانا چاہتے ہوں کہ اپنی انفرادیت کھو دینا قومیت کے لیے ضروری اور لازمی نہیں ہے۔ مولانا کی زندگی اور رفتار و گفتار ہندستانی کلچر کا بہترین نمونہ تھی اور کلچر کے سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ایک اعلیٰ اور معیاری مثال کا کام دیتی تھی۔

آخر میں مولانا آزاد کے سب سے بڑے کارنامے ''ترجمان القرآن'' کا ذکر کرنا

ضروری سمجھتا ہوں جس میں اُنھوں نے بتایا کہ خدا رب المسلمین نہیں رب العالمین ہے اور بنیادی سچائیاں اصناً تمام مذاہب عالم میں موجود ہیں۔ اسی لیے قرآن پاک دوسرے پیغمبروں کی نفی نہیں کرتا بلکہ تائید کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اسلام ایک وسیع دعوت ہے نیکی اور انسانیت کی رواداری اور حلم و آشتی کی۔ اسلام کے معنی ہیں شانتی کے۔ اس نظریہ نے بھی متحدہ قومیت کی بنیادوں کو استوار کیا اور اس میں وہ جاذبیت پیدا کر دی جو ہندستانی تہذیب اور کلچر کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔

اس پس منظر میں دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ مولانا آزاد کا کارنامہ ہندستانی کلچر کی نشاۃ ثانیہ میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے اور جب تک آزادی کا جذبہ اور ہندستانی تمدن کی ملی جلی روایات زندہ ہیں یہ کارنامہ بھی دلوں پر ثبت رہے گا۔

مولانا آزاد: فلسفی انسان اور قائد کی حیثیت سے

ڈاکٹر اختر اورینوی

میں سب سے پہلے اپنا یہ فرض سمجھتا ہوں کہ اہل کشمیر اور سمینار کے منتظمین کا شکریہ ادا کروں کہ انھوں نے مجھے اس اہم سمینار میں شمولیت کا موقع عطا فرمایا اور پھر میں انھیں مبارکباد دیتا ہوں کہ ادبی و علمی سمیناروں میں دو نہایت ہی اہم سمیناروں کی تنظیم کا انھیں موقع ملا۔ یہاں پہلا سمینار علامہ اقبال پر ہوا تھا اور اب دوسرا سمینار مولانا ابوالکلام آزاد پر منعقد ہو رہا ہے۔

حضرات! آپ نے جو خدمت میرے سپرد کی ہے وہ سہ گانہ ہے اور اس محدود وقت کے اندر میں ان تین موضوعات کا حق ادا نہیں کر سکتا۔ بہرحال میں کوشش کروں گا کہ مختصراً میں مولانا آزاد کو ایک فلسفی، ایک قائد اور ایک انسان کی حیثیت سے پیش کروں۔

مولانا آزاد ایک فلسفی کی حیثیت سے:

میں ابتدا ہی میں یہ کہہ دینا چاہتا ہوں کہ میں اختصاصی معنوں میں مولانا آزاد کو فلسفی تسلیم نہیں کرتا۔ یعنی میں انھیں سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن رشد، ابن سینا، فارابی، کانٹ، ہیگل یا

برٹرنڈ رسل کی نوعیت کا فرد نہیں سمجھتا لیکن میں یہ مانتا ہوں کہ مولانا آزاد میں نمایاں فکری میلان پایا جاتا تھا اور اُن کی شخصیت میں فلسفیانہ عنصر موجود تھا۔ اُنھوں نے کوئی نظامِ فلسفہ تو نہیں پیش کیا لیکن وہ ہمیشہ غیر معمولی ذہانت و تدبّر کے ساتھ مسائلِ حیات پر غور و فکر کرتے رہے۔ اُنھوں نے ادب و فن، معاشرہ، سیاست و اقتصاد اور دینیات کی گہرائی میں ڈوب کر بڑی انفرادیت و جرأت کا اظہار کرتے ہوئے حقائق کی تلاش و جستجو کی ہے۔

میرا مطالعہ یہ ہے کہ مولانا آزاد کا ایک خاص نظریۂ زندگی تھا۔ وہ اپنا ایک سوچا سمجھا ہوا نصب العین رکھتے تھے۔ لیکن مولانا کا نظریہ جامد و ساکن نہیں تھا۔ حالات کی تبدیلی کے ساتھ اُن کے فکر و خیال کے نتائج میں بھی تبدیلی ہوتی تھی۔ مولانا معروضی حقائق کے ارتقا کے قائل تھے۔ اُن کے ہاں فکری کٹر پن اور نظری عصبیت نہیں ملتی۔ وہ نہایت وسیع المشرب دانشور تھے۔

حِس، جذبۂ تخیل اور ادراک و شعور کی بالیدگی و پختگی سے شخصیت اُبھرتی ہے اور عمق و آزادیٔ فکر و نظر سے انفرادیت پیدا ہوتی ہے۔ مولانا آزاد ایک استوار شخصیت اور نمایاں انفرادیت کے مالک تھے۔ خود فرماتے ہیں:

> ''مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں، جس طرف بھی نکلنا پڑا، اکیلا ہی نکلنا پڑا۔ کسی راہ میں بھی وقت کے قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا۔''

میرے خیال میں مولانا کا نظریۂ حیات ایک وسیع المشرب مسلمان کا نظریۂ حیات تھا۔ ممکن ہے کہ ابتدا میں وہ کسی خاص مسلک سے وابستہ رہے ہوں، لیکن رفتہ رفتہ اُن میں آزاد خیالی پیدا ہوئی۔ دائرۂ ملّت کے اندر اُنھیں اسلامی لبرل کہا جا سکتا ہے۔ مولانا تعبیرِ حیات و تفسیرِ اسلام میں کٹر پن، اندھی تقلید اور رجعت پسندی کو ناروا سمجھنے لگے تھے۔ وہ اپنے بعض پہلے خیالات کی تردید یا اُن میں ترمیم کی ایماندارانہ جرأت بھی رکھتے تھے۔ وہ مجمعِ عام یا اجماعِ ذہنی و نظری سے مرعوب ہونا نہیں جانتے تھے۔

مولانا کے نظریۂ حیات میں عرب کی استواری، عجم کی رنگینی اور ہند کی وسعت تھی۔ اُنھیں وراثتاً صوفیانہ دردمندی، رواداری اور گداز دل ملا تھا۔ اُن کا نہایت ہی بالیدہ جمالیاتی ذوق

بھی اُن کے اندر توازنِ فکر ونظر پیدا کرنے کا موجب ہوا۔

مولانا آزاد کی شخصیت میں نمایاں فکری میلان کے ساتھ عمل واقدام کا رجحان بھی واضح رنگ میں پایا جاتا تھا۔ عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ فلسفیانہ مذاق رکھنے والی شخصیتیں اور شعروسخن کا ذوق رکھنے والے افراد عملی زندگی کی ذمہ داریوں اور سخت کوشیوں سے بالعموم گریزاں ہوتے ہیں۔ فلسفی اور شاعر عالمِ فکر وخیال میں گم رہتے ہیں۔ بلاشک مولانا کی شخصیت کو یہ غیرمعمولی فیضانِ فطرت حاصل ہوا تھا کہ آپ کو فلسفہ وشعروادب کے ذوق وشوق کے ساتھ عملی سیاسیات سے گہری دلچسپی ووابستگی بھی تھی۔ یہ بھی توازنِ شخصیت کا ایک اہم ثبوت ہے۔ لہٰذا مولانا کے فلسفہ کو ہم عملی فلسفہ کہیں تو بالکل صحیح ہوگا خصوصاً جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انھوں نے اپنے نظریۂ زندگی سے علاحدہ ہوکر کبھی کوئی عملی قدم نہیں اُٹھایا۔ اُن کے بنیادی خیال اور اعمال میں تضاد نہیں پایا جاتا۔

مولانا آزاد کی فلسفیانہ شخصیت اور متفکرانہ میلانات کی تاسیس، تعمیر وتنظیم میں مختلف مہیجات وتحریکات کے اثرات پڑے تھے۔ اس میں مولانا کے مطالعہ ومشاہدہ دونوں کا دخل تھا۔ اس راہ میں ماضی وحال دونوں نے شرکت کی تھی۔ میرے خیال میں مولانا کی ذہنی وفکری زندگی کی قماش بندی میں تین روایتی سلسلوں کی کارفرمائی کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ اول اسلامی، دوئم ہندی، سوئم یورپی۔ ظاہر ہے کہ اس میں اول الذکر کی زیادہ اہمیت ہے۔ مولانا قدیم ائمۂ اسلام سے بھی متاثر تھے اور نسبتاً جدید بزرگوں سے بھی۔ مولانا پر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، حضرت سید احمد بریلوی، حضرات علمائے دیوبند اور حضرت مرزا غلام احمد قادیانی کے اثرات کسی نہ کسی رنگ میں ضرور پڑے ہیں۔ مگر مولانا کی بالیدہ انفرادیت انھیں کسی بزرگ سے مکمل طور پر متاثر ہونے سے ہمیشہ روکتی رہی۔ مولانا پر کئی علما سے زیادہ متفکرین اور مجتہدین کا اثر پڑا تھا، مثلاً تفسیر قرآن اور تعبیر اسلام کے باب میں مولانا آزاد نے حضرت مرزا غلام احمد کے اثرات قبول کیے تھے۔ یاجوج وماجوج اور دوسرے مسائل کی جس رنگ میں مولانا نے تشریحیں کی ہیں اس کے پیش رو حضرت مرزا صاحب تھے۔ اخبار ''وکیل'' امرتسر کی ادارت کے زمانہ میں مرزا صاحب کی وفات پر مولانا آزاد نے ایک بلیغ اداریہ لکھا تھا جس سے اس امر کا صاف اظہار ہوتا ہے کہ آپ حضرت مرزا صاحب کی تحریک سے اچھی طرح واقف اور اُن کی شخصیت سے متاثر تھے۔

جناب مولانا کی فکری زندگی میں راجہ رام موہن رائے کلکتوی، سوامی ویویکانند اور مہاتما گاندھی کے افکار وخیالات بھی مولانا کی انفرادیت کا احترام کرتے ہوئے داخل ہوئے۔ مولانا کا معاشری، سیاسی اور مشربی فلسفہ ہندی اثرات بھی قبول کرتا رہا ہے۔ ان اثرات کے علاوہ مولانا یورپ کی فکری تحریکات سے بھی اچھی طرح واقف تھے اور آپ کے اندر اتنی دانشورانہ کشادہ دلی اور روشن دماغی پائی جاتی تھی کہ آپ ان کا تخلیقی استعمال کر سکتے تھے۔ مولانا کے ذہن ودماغ میں رسمیت اور تقلید محض کا عنصر نہیں پایا جاتا تھا۔ وہ اچھے روایتی سرمایہ کو اپنی شخصیت کی آنچ میں نئے سرے سے ڈھال کر اپنی فکری قماش میں شامل کرتے تھے۔

مذہبی اور ادبی سرمایہ میں مولانا نے مفکرانہ اضافے کیے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ آپ نے سیاسی عمق نظر اور تہذیبی بصیرت کا ثبوت بھی دیا۔ جدید ہندستانی کلچر کے منہاج، سمت اور رفتار کے تعین میں مولانا کے فلسفیانہ مزاج نے بہت ہی نمایاں حصہ لیا ہے۔

کلچر وثقافت کا دائرۂ عمل بہت وسیع ہے۔ زراعت، تجارت، صنعت وحرفت، علم وحکمت، فنون وفلسفہ، مذہب ومعاشرت، سیاست واقتصاد یہ سب کلچر کے مظاہر ہیں۔ دراصل کلچر نام ہے نیچر کی تسخیر، تنظیم اور تحسین کا۔ ثقافت فطرت کی طاقتوں کو انسان کی فلاح وبہبود کے لیے استعمال کو کہتے ہیں۔ فطری قوتوں اور اُن کے مظاہر کی تخریب وتصادم سے بچنا اور اُن کی تعمیری معاون طاقتوں کو منظم کرنا انسانی کلچر کے فرائض ہیں۔ انفس وآفاق کو سمجھنا اور رازہائے کائنات کو معلوم کرنا کلچر کے مقاصد میں شامل ہے۔ لہٰذا کلچر کے تصور کو محدود نہیں کیا جا سکتا۔ کلچر انسانی ہوتا ہے قومی نہیں۔ ہاں مقامی احوال وآثار کی وجہ سے کچھ مقامی خصوصیات کسی علاقہ یا قوم کے کلچر میں شامل ہو جاتی ہیں اور اس طرح عالمگیر بشری کلچر میں تنوع اور نیرنگی پیدا ہوتی رہتی ہے۔

عصر حاضر میں گاندھی جی نے اور پھر مولانا آزاد اور پنڈت نہرو نے گہرے تہذیبی و کلچری مسائل پر غور وفکر کیا۔ ان تینوں کے مزاج اور فکر ونظر میں آفاقیت پائی جاتی ہے۔ متحدہ ہندستانی کلچر کے نظریہ کو جنم دینے میں مولانا آزاد کا بڑا حصہ ہے۔ ہندستان کی تہذیب صرف گنگا جمنی نہیں بلکہ گلستان ہزار رنگ کی طرح ہے۔ جدید ہندستانی تہذیب کول، دراوڑی، آریائی، عربی، ایرانی، ترکی، مُغلئی اور انگریزی تہذیبوں کا مجموعہ ہے۔ موجودہ علاقائی میلانات اور مختلف

عناصر ترکیبی کی خصوصیات کے اجتماع کے باوجود ہندستانی تہذیب کے اندر کثرت میں وحدت کے جلوے ملتے ہیں۔ مولانا آزاد ہندو کلچر اور مسلم کلچر کے قائل نہیں تھے بلکہ وہ متحدہ ہندستانی کلچر کے قائل تھے اور آفاقی انسانی کلچر کی سمت دیکھتے تھے۔ لہٰذا منطقی طور پر وہ دو قومی نظریہ کو بھی نہیں مانتے تھے۔ اُن کے نزدیک اختلافات کے ہوتے ہوئے بھی ہند کے ہندو، سکھ، مسلمان، عیسائی وغیرہ سب ایک ہندستانی قوم میں داخل و شامل تھے۔

مولانا آزاد ایک قائد کی حیثیت سے:

مولانا آزاد کی مفکرانہ حیثیت نے اُن کی صلاحیت قیادت کو بہت تقویت پہنچائی۔ بلند نظری اور بلند فکری سے ایک معمولی سیاست داں بطل سیاست اور رجل قیادت بن سکتا ہے۔ فکر و نظر کی رفعت و فلسفیت سے نصب العین کی صحت اور استواری پیدا ہوتی ہے اور نصب العین کی صحت و توانائی سے مرحلۂ قیادت آسان تر ہو جاتا ہے۔ مولانا کے فلسفیانہ مزاج نے انھیں ایک عظیم قائد بنایا۔ اس راہ میں مولانا کی ادبیت، قلمکاری، صحافت و خطابت نے بھی بہت مدد دی۔ مولانا آزاد کو نظرت نے ایک سوچنے والا دماغ، محسوس کرنے والا جری دل، طاقتور زبان اور پُر تاثیر قلم عطا کیا تھا۔ ''البلاغ والہلال، تذکرہ و ترجمان القرآن اور غبار خاطر'' کے اسالیب اظہار کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اُن میں اثر و نفوذ کی کتنی بے پناہ طاقت پوشیدہ ہے۔ اس پر طرّہ مولانا کا زور بیان، فصاحت کلام اور بلاغتِ اظہار تھا۔ آزاد میں نہایت غیر معمولی صلاحیت خطابت پائی جاتی تھی۔ ان ساری خصوصیات نے مولانا کو ایک عظیم بطل قیادت بنا دیا۔

میں مولانا کی صحافی و سیاسی زندگی کی تفصیلات میں نہیں پڑنا چاہتا بلکہ میں مولانا کی قیادت کے صرف اہم خد و خال پیش کروں گا۔

ملوکیت، غیر ملکی حکومت، استبداد، فرقہ پرستی اور اکثریت کی تنگ نظری کے خلاف جرأت سے کھڑا ہونا درجۂ شہادت تک پہنچا دیتا ہے۔ انفرادی طور پر قصۂ دار و رسن کو بازیٔ طفلانہ دل سمجھ لینا اور بے خطر آتش نمرود میں کود پڑنا عشق و مستی تو قرار دیا جا سکتا ہے مگر داستانِ قیادت کے سارے ابواب محض سرخیِ افسانہ سے نہیں لکھے جاتے۔ قیادت کے لیے بہت ہی متنوع صلاحیتوں

کی ضرورت ہوتی ہے۔ قیادت کے لیے نمایاں و بالیدہ و پختہ شخصیت، قوتِ جذب، دور اندیشی، نکتہ رسی، صبر وتحمل، جرأت، عقدہ کشائی، دردمندی، عقل و بصیرت، رسم و راہ منزل سے واقفیت، مقصد و نصب العین کے واضح تصور، عملی صلاحیت، ایثار پیشگی اور قوتِ اثر و نفوذ کی قدم قدم پر ضرورت ہوتی ہے۔ مولانا آزاد کی شخصیت میں قیادت کے یہ سارے لوازم پائے جاتے تھے۔

قیادت کے لیے اپنے حلقہ میں نمایاں اور محترم یا محبوب ہونا لازمی ہے۔ مولانا کی شخصیت اپنے خاندانی وقار، اپنے علم و فضل، اپنی قوتِ تحریر اور طاقتِ گویائی کی وجہ سے نہایت ہی نمایاں تھی۔ دینی علوم کی مہارت نے مولانا کو محترم بنا دیا تھا۔ یہاں تک کہ وہ رفتہ رفتہ امام الہند کہلانے لگے تھے اور بڑے بڑے اجتماع میں امامت کے مقام پر کھڑے کیے جاتے تھے۔

مولانا کی حریت پسندی اور آزادیٔ ضمیر نے انھیں سیاست کے میدان کی طرف بھی بلایا اور یہاں بھی اُن کی شخصیت، تبحر علمی، حُب الوطنی اور جرأتِ اظہار نے اُنھیں قیادت کی جگہ دلوائی۔

برطانوی قیصریت کے مقابلہ پر کھڑا ہونا آسان کام نہیں تھا۔ یہ مشکل کام مولانا نے انجام دیا اور اپنی قیادت سے کروڑوں نفوس کے اندر جرأت و اقدام کی توانائی پیدا کردی۔ ہاں، میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ ہندستان کی قومی تحریک ایک متحدہ قیادت کی مرہونِ منت رہی ہے۔ مولانا اس کہکشانِ رہنمائی کے ایک تابندہ ستارے تھے۔

مولانا آزاد ایک غیر مشروط ہندستانی حُب الوطنی کے جاندادہ تھے۔ دورِ اوّلی میں اُنھوں نے صرف مسلمانوں کو حرکت و عمل کے لیے پکارا۔ "البلاغ" میں یہی آواز گونجی اور "الہلال" میں بھی روشنی چمکی۔ دورِ وسطیٰ میں مولانا نے ہندو مسلم اتحاد کا نعرۂ جاں بخش لگایا اور مسلمانوں کو سرفروشی کے لیے کانگریس کے جھنڈے کے نیچے اکٹھا کرنا چاہا۔ یہ منزل بڑی پُرپیچ اور سخت بن گئی کیونکہ ہندو فرقہ پرستی نے قومیت کا لبادہ اوڑھ کر مسلم فرقہ پرستی کو جنم دیا اور جب مُسلم فرقہ پرستی بلائے جان بنی تو پھر خالص حُب الوطنی کے نصب العین کو سامنے رکھ کر فرائض قیادت ادا کرنا جان گُسل ثابت ہونے لگا۔ مولانا امام الہند کے مقام پر کھڑے ہو کر بھی مسلم فرقہ پرستی کے طوفان کو روک نہ سکے۔ لیکن اُنھوں نے وفاداری بشرطِ استواری کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتے ہوئے خالص حُب الوطنی اور متحدہ قومیت کے اصول سے مخلصانہ اور مجاہدانہ تعلق قائم رکھا۔ مولانا نے صحیح فیصلہ کیا یا

غلط؟ اس سوال کا جواب مختلف ہو سکتا ہے۔ مگر اس امر میں کوئی دو رائے نہیں ہو سکتی کہ تقسیم ہند کے بعد والے پُر آشوب دور میں بھی مولانا نے ہندو فرقہ پرستی کی زہرناکیوں کو دور کرنے میں نہ صرف فراستِ قیادت کا اظہار کیا بلکہ اُسی جرأت کا ثبوت بھی دیا جس کے بل بوتے پر اُنھوں نے تقسیم وطن کے پہلے مسلم فرقہ پرستی کا دلیرانہ مقابلہ کیا تھا۔

مولانا کے صبر وتحمل کی سب سے بڑی مثال یہ ہے کہ جب خود اہل حرم نے مولانا کی تذلیل وتضحیک کی تو وہ آپے سے باہر نہ ہوئے اور جب 1947 میں کڑا وقت آیا تو اُنھوں نے مسلمانوں کی ڈھارس بندھائی اور ہندوؤں کی صحیح رہنمائی کی۔ پنڈت نہرو کی قیادت کا پتوار ہمیشہ مولانا آزاد کے ہاتھ میں رہا۔ مولانا نے اپنے سیاسی مخالفین کو ہمیشہ معاف کیا ہے۔

آزاد کی قیادت کے دورِ آخر کے کارناموں میں سے تین بڑے کارنامے ہیں۔ اوّل ہندستان اور ممالک عربیہ کے درمیان روابط کو استوار بنانے کے لیے کامیاب اقدام۔ آج ہمارا ملک آزاد کی قیادت کا شیریں پھل نیل ودجلہ کے نخلستانوں سے توڑ کر کھا رہا اور اپنے بڑھائے محبت کے تحفے اُنھیں بھیج رہا ہے۔

دوئم، ہندو فرقہ پرستی کی اس وطن دشمنی سے اُسے بچانا جو مسلم یونیورسٹی کی شکست وریخت کی صورت میں تخریبِ ملک کا مجنونانہ کھیل کھیلنے والی تھی۔

سوئم، ہندی کے نادان دوستوں کی آمریت کے نقصانات سے خود ہندی زبان وادب کو بچالینا اور ملک کو علاقائی لسانی ردِّ عمل کی شعلہ فشانیوں سے بہت حد تک محفوظ رکھ لینا مولانا کے تدبر وتوازنِ قیادت کا زرّیں کارنامہ ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا نے ہندی کی سگی بہن اُردو کی حفاظت کے سامان کر کے خانوادۂ ہندی کو لٹنے اور برباد ہونے سے بچالیا۔ کاش ہمارا ملک مولانا آزاد کی راہِ قیادت پر ہوش مندی سے گزرتا چلا جائے تا آنکہ وہ اقوامِ ایشیا اور مللِ عالم کے درمیان عزت، وقار، عدل وانصاف اور احترام کا مقام حاصل کر لے!

مولانا آزاد ایک انسان کی حیثیت سے:

مجھے یہ موقع تو کبھی نہیں ملا کہ میں مولانا آزاد کی صحبت میں کچھ دیر رہوں۔ بدقسمتی سے

میں کبھی مولانا سے شرف ملاقات بھی حاصل نہیں کر سکا۔ لیکن میرے شریک کار، برادر گرامی علامہ جمیل مظہری، مولانا کی صحبتوں میں خوب خوب باریاب ہوتے رہے ہیں۔ ان سے مجھے مولانا کے متعلق بہت سی معلومات حاصل ہوئی ہیں۔ اس ذریعہ کے علاوہ اور بھی اطلاعات کے واسطے میسر آتے رہے ہیں۔

مولانا آزاد کی گفتگو کا طریقہ نہایت متین، پُر وقار، سنجیدہ اور خوب صورت تھا۔ آپ بڑے سکون سے سلجھا سلجھا کر باتیں کرتے تھے۔ ''میرے بھائی'' کہہ کر مخاطب فرماتے اور آپ جس سے کلام کرتے اس پر ہمیشہ نہایت خوش آئند اثر ہوتا تھا۔ مولانا کی صحبتوں میں جمہوری فضا اور رئیسانہ شائستگی پائی جاتی تھی۔ رعب و دبدبہ کی شمع سے محبت و اخلاص کی کرنیں پھوٹتی تھیں۔ مولانا کے مزاج میں نفاست و لطافت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ وزن و وقار کے ساتھ حُسن و جمال کا امتزاج درخشندہ و پُر کشش انسانیت پیدا کرتا ہے۔ مولانا کی سیرت و صورت میں جلال و جمال کے عناصر بہ خیر و خوبی ترکیب پا گئے تھے۔

ایک فن کار، دردمندانہ پُر گداز شخصیت کا مالک ہوتا ہے اور ایک قائد، پُر سوز ہمدردانہ فطرت رکھنے کے باوجود اتنی استواری اور مضبوطی کا مالک ضرور ہوتا ہے کہ وہ آنسو کے ریلے میں بہہ نہیں جاتا۔ وہ اپنی شخصیت کے پگھلے ہوئے لوہے کو اسپات بنالیتا ہے۔ کامیاب قیادت اس مزاج آہنی کے بغیر ناممکن ہے۔ مولانا ایک دردمند دل رکھنے والے انسان تھے۔ وہ فن کار بھی تھے اور محب وطن بھی۔ لیکن نہ جھکنے والے قائد بھی۔ آپ کی رفیقۂ حیات کا انتقال ہو گیا لیکن آپ نے اس بات کو پسند نہیں فرمایا کہ فرنگی کی قید سے آزاد ہونے کی درخواست کریں۔

مولانا کی زندگی کے گوشے گوشے میں قرینہ و سلیقہ کی جلوہ گری تھی۔ رفتار و گفتار، لباس و رہائش، خورد و نوش، غرض آپ کے ہر پہلو میں حسین قرینہ اور نفیس سلیقہ پایا جاتا تھا۔

مولانا کو لوگ دہلی کا مغل اعظم بھی کہا کرتے تھے اور یہ بہت ہی صحیح تعریف ہے۔ دہلی کے مغل اعظم جلالت و نفاست دونوں کے مالک ہوتے تھے۔ وہ مست ہاتھیوں سے لڑ بھی جاتے تھے اور کسی نازک اندام کے ہاتھوں اُڑتے ہوئے کبوتر دیکھ کر نثار بھی ہو جاتے تھے۔ وہ لال قلعہ کے بانی بھی تھے اور تاج محل کے خالق بھی۔ انھیں لشکر کشی اور جہانگیری کا شوق تھا تو شعر و شاعری

اور ادب وفن کا ذوق بھی۔ مولانا آزاد پر بھی یہ شعر صادق آتا ہے ؎

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفاں

سنتا ہوں کہ بڑے بڑے صاحبانِ اختیار بھی مولانا کے پاس نہایت مودبانہ آتے تھے اور دوسری طرف یہ کہ ایک معمولی آدمی بھی اُن سے اسی طرح مل سکتا تھا جیسے کوئی کرسی نشین وزارت۔

مولانا کی باتوں میں نہایت تاثیر تھی۔ آپ میں خطابت کی جادو بیانی کے ساتھ ساتھ عام گفتگو کی سحرکاری بھی پائی جاتی تھی۔ سیاسی گتھیوں کو سلجھانے میں مولانا کا کوئی نظیر نہ تھا۔ سیاست سے زیادہ اس میں مولانا کی شگفتہ، شستہ ورفتہ انسانیت کا دخل تھا۔ اُن کی بالیدہ انسانیت مخاطب کی انسانیت سے ہم کلام ہوتی تھی اور اُسے اپنا گرویدہ بنالیتی تھی۔ آزاد کی انسانیت اُن کے مخالفین کو بھی رام کرلیتی تھی۔ اُن کے شدید دشمن بھی اُن کی عزت کرنے پر مجبور تھے۔

مولانا اپنے شدید دشمنوں اور سیاسی حریفوں کو بھی بہ خوشی معاف کر دیتے تھے۔ ایسے مواقع بارہا آئے کہ اُنھوں نے نہ صرف معاندین کو معاف ہی کیا بلکہ اُن کے ساتھ حُسنِ سلوک بھی فرمایا۔

مختصر یہ کہ مولانا کے تفکر وتدبر، سیاست وقیادت، حُسنِ ذوق وانسانیت کا فیض نصف صدی تک اس ملک میں عام رہا ہے اور آپ کی وفات کے بعد بھی آپ کی شخصیت مستقبل کو متاثر کرتی رہے گی۔ لیکن ابھی تو آپ کی علاحدگی کا غم اتنا تازہ ہے کہ سارا ہندستان یہ محسوس کرنے پر مجبور ہے کہ ؎

ہستی زتپش رفت واثر نیست نفس را
فریاد، کزیں قافلہ بردند جرس را

مولانا آزاد اور سائنسی علوم

پروفیسر وہاب قیصر

مولانا آزاد کے والد مولوی خیر الدین شروع ہی سے اپنے بچوں کی تربیت کا خاص خیال رکھتے تھے۔ کیونکہ ان کا یہ ماننا تھا کہ باہر کی آب و ہوا ان کے بچوں کے لیے مضر ثابت ہوگی۔ چنانچہ بچپن میں مولانا آزاد کی پوری دنیا، تعلیم، کھیل کود اور سیر و تفریح، تمام کی تمام ان کا مکان اور والد کا حلقہ تربیت تھی۔ گھر پر فلسفہ، اقلیدس، ریاضی و الجبرا کے لیے الگ الگ مدرسین کا انتظام کیا گیا تھا اور بہت جلد اُنھوں نے ان مضامین پر مہارت حاصل کرلی۔ دس برس کی عمر ہی میں اُنھیں کتابیں پڑھنے کا شوق ہوگیا تھا۔ تیرہ چودہ سال کی عمر کو پہنچنے تک اُنھوں نے اسلامی علوم اور فلسفہ کی تعلیم حاصل کرلی تھی۔ عربی، فارسی اور ترکی ادب کے مطالعہ کے علاوہ علم کیمیا اور علم فلکیات پڑھ چکے تھے۔ علم منطق اور طب کی تعلیم حاصل کرلی تھی۔ 1903 میں جبکہ ان کی عمر پندرہ سال تھی، درس نظامی کی تکمیل کی۔ جس کے لیے عام طور پر لوگوں کو تیرہ چودہ سال کا عرصہ درکار ہوتا ہے۔ جبکہ مولانا نے صرف چار سال ہی میں اس کی تکمیل کرلی۔ اُنھوں نے انگریزی کے علاوہ فرانسیسی زبان بھی سیکھی۔ ان زبانوں کے سیکھنے میں ان کی ذاتی دلچسپی اور محنت کو بڑا دخل تھا۔ اس کے علاوہ اُنھوں نے دیگر زبانوں سے اردو میں ترجمہ کرنے میں مہارت بھی حاصل کی۔

مولانا آزاد کے ذہن کی نشو و نما کا یہ عالم تھا کہ چودہ سال کی عمر میں ''مرقع عالم'' کے

بزرگ ایڈیٹر محمد علی کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ اپنے رسالے میں ناولوں کی قسط وار اشاعت کی بجائے سائنسی اور علمی مضامین کو ترجیح دیں۔ لڑکپن میں لوگ جہاں کھیل کود میں مشغول رہتے ہیں وہیں مولانا کتاب لے کر کسی گوشۂ تنہائی میں جا بیٹھتے اور اس بات کی کوشش کرتے کہ وہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہیں۔ مولانا آزاد کو جدید علوم کے حصول کا شوق اس وقت چڑھا جب انھوں نے سرسید احمد خان کے مضامین کا مطالعہ کیا۔ ان کے پڑھنے کا شوق میں جو نمایاں تبدیلی آئی اس کے بارے میں عبدالرزاق ملیح آبادی کی روایت پر مبنی کتاب ''آزاد کی کہانی، خود آزاد کی زبانی'' میں وہ فرماتے ہیں:

> ''سرسید کی تصنیفات کے مطالعے نے علوم جدیدہ سے نہ صرف آشنا بلکہ شائق وگرویدہ بنادیا تھا۔ اب وہ دن تھا کہ عقائد وافکار میں ایک طوفان اُٹھ چکا تھا۔ میری زندگی اب چل نہیں رہی تھی، بہہ رہی تھی۔ تمام قدیم چیزیں حقیر وذلیل ہو چکی تھی۔ علوم جدیدہ اور یہ ترکیب سرسید مرحوم ہی کی ہے اور وہ چیز جو ان کی طرف منسوب ہو، میرے قلب وذہن کے لیے بمنزلہ معبود کے تھی۔ اب شوق ہوا کہ اردو، فارسی عربی میں نئے علوم کی جتنی کتابیں ترجمہ ہوئی ہیں، انھیں جمع کیا جائے۔ مولوی حالی مرحوم کی کتاب جیالوجی، جو مصر کے ایک عربی ترجمے کا ترجمہ ہے، پیرزادہ محمد حسین کی منطق استقرائی اور ٹینسن کے لکچر کا ترجمہ، لارڈ بیکن کی سوانح عمری، سائنٹفک سوسائٹی علی گڑھ کے بعض تراجم مثلاً پولیٹیکل اکانومی وغیرہ اور پنجاب کی لٹریری سوسائٹی کی کتابیں قائم کردہ ڈاکٹر لائٹز کہ مولوی حالی مرحوم بھی اس کے ایک مترجم تھے، مولوی ذکاء اللہ کے بعض ترجمے، لکھنؤ چرچ مشن کے ابتدائی عہد کے علمی تراجم، سرکاری یونیورسٹیوں کے تعلیمی اور علمی سلسلے کی تمام کتابیں منگوائیں اور شوق سے دیکھیں، مگر ان سے طبیعت کو سیری نہ ہوئی۔ اب مصر وشام کی کتابوں کا شوق ہوا۔ مولانا شبلی کو ایک خط لکھا اور ان سے دریافت کیا کہ علوم جدیدہ کے عربی تراجم

کون کون ہیں اور کہاں کہاں ملیں گے؟ یہ پہلا خط ہے، جو میں نے مولانا کو لکھا۔ اُنھوں نے دو سطروں میں یہ جواب دیا کہ مصر و بیروت سے خط و کتابت کیجیے۔ خیر میں نے پہلے وہاں سے فہرستیں منگوائیں اور پھر کتابیں منگواتا رہا۔'' (صفحہ 234-235)

مولانا آزاد عصری علوم کی تمام کتابیں چاہے وہ اردو، عربی، فارسی یا انگریزی، کسی بھی زبان میں دستیاب ہوں، انھیں حاصل کرتے اور ان کا مطالعہ کرتے۔ کلکتہ سے مولوی احمد حسن فتح پوری عربی میں ''احسن الاخبار'' نکالتے تھے۔ ان کے ہاں مبادلے میں مصر، شام اور طرابلس کے اخبارات اور رسائل آیا کرتے تھے۔ جن سے نئی عربی کتابوں کے بارے میں اُنھیں جانکاری حاصل ہوئی اور وہ ان کا انتخاب کر کے مطالعہ کے لیے کتابیں منگوانے لگے۔ چنانچہ سائنسی علوم پر جو کتابیں عربی میں شائع ہوئی تھیں ان میں سے بیشتر کتابیں اُنھوں نے حاصل کیں اور ان کا مطالعہ کیا۔ بقول مولانا آزاد کلکتہ میں حکیم عبدالرحیم دہلوی نام کے ایک عمر رسیدہ شخص رہتے تھے جنھیں اردو کتابوں کے مطالعہ کا بڑا شوق تھا۔ جب ان کا انتقال ہوا تو ان کے پاس تقریباً دو ہزار کتابیں تھیں جن میں سے بہت سی کتابیں ناپید ہو چکی تھیں۔ مرحوم کی بیوی نے جب کتابوں کی فروخت کا اعلان کیا تو مولانا نے ان میں سے بہت سی کتابیں خرید لیں۔ اردو کی نئی کتابیں پڑھنے کے لیے سرسید احمد خان کی سب ہی کتابیں منگوائیں اور ان کا مطالعہ کیا۔ سرسید کی کتابیں پڑھنے کے بعد کوئی اور کتابیں ان کی نظر میں نہیں جچیں۔ خدا بخش نامی ایک تاجر کتب تھے ان کے ہاں سے بھی مولانا کو قیمتی اور نادر کتابوں کا ذخیرہ ہاتھ لگا تھا جن کے مطالعہ نے ان کی معلومات میں کافی اضافہ کیا۔ ان کتابوں میں جدید علم ہیئت اور انگریزی کی تمام مطبوعات جو کلکتہ یا مدراس میں طبع ہوئی تھیں ان کے تراجم مثلاً رسالہ قلبیہ، مقاصد علوم، جامع بیان ریاضی، رسالہ در علم فزک (فزکس) اور رہنمائے علوم تھے۔ رسالہ قلبیہ کے بارے میں'' آزاد کی کہانی، خود آزاد کی زبانی'' میں مولانا یوں فرماتے ہیں:

''رسالہ قلبیہ علم تشریح جدید اور مسئلہ دوران خون پر اس زمانے کی مشرقی تصنیف ہے۔ جبکہ یورپ میں نئی نئی یہ تحقیقات مکمل ہوئی تھیں۔ مدراس

میں مرزا محمد جان، انگریزوں کے میر منشی اور معلم ہیں اور علمائے ہند کی واقفیت کے لیے چند انگریزی کتابوں سے ترجمہ کر کے عربی میں لکھتے ہیں۔ عربی عبارت اتنی پختہ اور صحیح مصطلاحات پر مبنی ہے کہ اس زمانے میں اس طرح کے قدیم و جدید ذوق کا اجتماع حیرت انگیز معلوم ہوتا ہے۔" (صفحہ 238-237)

مولانا عبدالرزاق کانپوری کو لکھے گئے ایک خط کے آخر میں مولانا آزاد سائنس کی کتابوں کے بارے میں اس طرح دریافت کرتے ہیں:

"......دیگر یہ تحریر فرمائیں کہ آج کل سائنس کی جو کتابیں انگریزی میں لکھی جاتی ہیں، ان کے ترجمے اردو میں بھی دستیاب ہوتے ہیں؟ اگر یہ سچ ہے تو کہاں ہوتے ہیں؟ تحریر کیجیے گا۔"

خادم العلما

غلام محی الدین آزاد کان اللہ لہ

(خطوط ابوالکلام آزاد۔ مرتب مالک رام۔ صفحہ 19)

مولانا آزاد جس زمانے سے تعلق رکھتے تھے اس زمانے میں ہر پڑھے لکھے شخص کے لیے علم طب سے واقفیت رکھنا ضروری سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ ان کے والد خود طب میں دخل رکھتے تھے اور اپنے دونوں بیٹوں کی باضابطہ تعلیم کے لیے انھوں نے ایک حکیم صاحب کو مقرر کیا تھا۔ طبی تعلیم کا سلسلہ سات آٹھ ماہ تک جاری رہا اور حکیم صاحب کے اپنے وطن لوٹ جانے پر منقطع ہو گیا۔ اس کے باوجود مولانا نے اپنی خداداد صلاحیت، ذاتی محنت اور مطالعہ کے شوق سے طبی معلومات میں وسعت پیدا کرلی۔ قدیم طب کے ساتھ ساتھ وہ جدید طبی سائنس پر بھی دسترس حاصل کرنے لگے۔ اس سلسلہ میں چراغ حسن حسرت 1915 میں پٹنہ کی طبی کانفرنس کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جو حکیم اجمل خاں کی صدارت میں بہت ہی بڑے پیمانے پر منعقد ہوئی تھی۔ اس کانفرنس میں مولانا آزاد بھی موجود تھے۔ کانفرنس کے داعی چند طبیبوں نے مولانا سے خواہش کی کہ وہ اس موقع پر کچھ کہیں۔ حکیم اجمل خاں نے بھی اس کی سفارش کی۔ چنانچہ مولانا آزاد نے قدیم اور جدید طب

کے نظریات، طریقہ علاج اور مختلف بیماریوں کے لیے سود مند دواؤں پر پورے دو گھنٹوں تک تقریر کی۔ کلکتہ کے ایک مشہور طبیب حکیم نثار احمد جو اس کانفرنس میں شریک تھے، ان کے خیال میں مولانا نے اپنی تقریر میں طب سے متعلق جو باتیں بتلائیں وہ کئی ایک نامور طبیبوں کو بھی معلوم نہیں تھیں۔

مولانا آزاد پر سائنسی علوم کا کثرت سے مطالعہ اس قدر اثر انداز ہوا کہ ان کی اکثر تحریروں میں چاہے وہ کسی بھی موضوع پر کیوں نہ ہو سائنسی اصول کی آمیزش نظر آتی ہے۔ چنانچہ ان کی تصنیف ''تذکرہ'' میں کئی ایک مقامات پر سائنسی اصول اور سائنس کی حقیقتیں تمثیلوں کے طور پر اُجاگر ہوئی ہیں۔ ایک عالم اور بزرگ دین کے بارے میں وہ کچھ اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں:

> ''.....جس طرح بینائی رکھنے والا دیکھنے پر مجبور ہے کہ خود اپنی آنکھیں پھوڑ نہیں سکتا، اُسی طرح علمائے حق اعلان و تذکیر حق میں ناچار ہیں کہ خدا کی دی ہوئی زبان کو کاٹ کر پھینک نہیں دے سکتے، اور بیان حق کا قدرتی خاصہ یہ ہے کہ دلوں میں گھر کرے اور ہر طرف سے انسانوں کو اپنی جانب کھینچ لے۔ ایک داعی حق اور واصل باللہ اگر دنیا سے کہہ بھی دے کہ میرے پیچھے نہ آؤ، جب بھی وہ اسی کے پیچھے دوڑے گی کہ جذب و انجذاب کا قانون الٰہی باطل نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر لوہا مقناطیس کی جانب کھنچتا ہے، تو اس میں مقناطیس کا کیا قصور؟ یہ جرم ہے تو خدا نہ کرے کہ اس پاک جرم کے مجرموں سے کبھی اس کی زمین خالی ہو......''
>
> نظام شمسی کی طرح نظام انسانی کے بھی مرکز و محور ہیں، مگر تم کو ان کا حال نہیں معلوم! تم کو اجرام سماویہ کا مرکز معلوم کرنے میں جب ہزاروں برس لگ گئے تو نہیں معلوم، عالم انسانیت کے نظام و مراکز کے کشف کے لیے کتنا زمانہ درکار ہوگا! تاہم یہ معلوم رہے کہ ہر عہد و دور میں خدا کے چند بندے ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا وجود ستاروں کے مرکز شمسی کی طرح

تمام انسانوں کا مرکز محبت اور کعبۂ انجذاب ہوتا ہے اور جس طرح نظام شمسی کا ہر متحرک ستارہ صرف اسی لیے ہے کہ کعبۂ شمسی کا طواف کرے، اسی طرح انسانوں کے گروہ اور آبادیوں کے ہجوم بھی صرف اس لیے ہوتے ہیں کہ اس مرکز انسانیت اور کعبۂ ہدایت کا طواف کریں۔"

(تذکرہ، صفحہ 76-75)

نبیوں کے تذکرے میں ایک مقام پر وہ فرماتے ہیں کہ نبی کے ساتھ پہلی جماعت جو ہوتی ہے وہ صدیقین ہی کی ہوتی ہے۔ اس جماعت کی صدیقیت کے بارے میں وہ ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں:

"صدیقیت کی مثال اس نہایت قوی بصارت کی سی ہے جو سب سے پہلے دور کی چیز دیکھ لیتی اور باریک سے باریک ذرہ کو ڈھونڈھ نکال لیتی ہے، حالانکہ دوسری کمزور آنکھیں اس وقت دیکھتی ہیں جب وہ چیز بالکل سامنے آجاتی ہے، یا اُجالا بہت زیادہ ہو چکتا ہے۔ یا صدیقین کے قلب کو تزکیۂ فطرت میں واستعداد اثر پذیری کی وجہ سے ایک ایسا مصفا آئینہ تصور کرنا چاہیے جس میں جمال نبوت وحسنِ حقیقت سب سے پہلے تو منعکس ہو جاتا ہے کیونکہ کمال جلا وصفا کی وجہ سے کوئی چیز انعکاس میں مانع نہیں ہوتی۔

آئینے اور بھی ہزاروں ہوتے ہیں اور بوجہ آئینہ ہونے کے اصلاً انعکاس کے لیے مستعد، لیکن کثافت وزنگ کی وجہ سے فوراً عکس قبول نہیں کرسکتے اور کچھ عرصہ کی صفائی وتزکیہ کے محتاج ہوتے ہیں۔ پھر زنگ وکثافت کی بھی مختلف حالتیں اور مختلف مراتب ہیں۔ کوئی آئینہ جلد صاف ہو جاتا ہے، کوئی بہت دیر میں، اور کسی کا زنگ اس درجہ تک پہنچ چکا ہوتا ہے کہ صاف ہونے کی کوئی امید باقی نہیں رہتی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، خدیجۃ الکبریٰؓ، سلمان فارسی اور ابوذر رضی اللہ عنہم کے آئینے مجلی ومصفی

نے کس طرح اول نظر ہی میں عکس قبول کرلیا تھا؟ یہ صدیقیت تھی جو جمال نبوت دیکھتے ہی پکار اُٹھی: واللہ ماھذا بوجہ کذّاب۔ مولانا نے اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن بہتوں کا آئینہ مکدر تھا اور کچھ عرصے تک صاف ہوتے رہنے کی ضرورت تھی۔ کسی کو تھوڑا، کسی کو زیادہ، کسی کو بہت زیادہ وقت لگا اور پھر کسی کے آئینہ استعداد کے زنگ و تکدر کا یہ حال تھا کہ چودہ برس کے متصل جلا و صفائی سے بھی صاف نہ ہوسکا اور آئینہ کی جگہ پتھر اور لوہے کے حکم میں داخل ہوگیا۔'' (صفحہ 112-111)

''تذکرہ'' میں مصمم ارادہ اور پختہ عزائم رکھنے والی شخصیتوں سے متعلق مولانا ایک مقام پر فرماتے ہیں:

''ستاروں سے تمام فضائے سماوی بھری پڑی ہے، لیکن دُمدار ستارے ہمیشہ طلوع نہیں ہوتے، یہی حال اصحاب عزائم کا بھی ہے۔ وہ کائنات ہستی کا ایک بالکل الگ گوشہ ہے اور وہاں کے احکام و قوانین کو دنیا کے اعمال عادیہ پر قیاس کرنا غلطی ہے۔ اُن کی قوتیں الٰہی، اُن کے وسائل غیر مختتم، ان کی ترقیاں لازوال اور اُن کے تمام طریقے غیر مختتم ہوتے ہیں۔'' (صفحہ 273)

مولانا آزاد کی معرکۃ آرا تصنیف ''غبارِ خاطر'' میں ان کی سائنس فہمی اور سائنسی ادراک کا پرتو جگہ جگہ نظر آتا ہے اور اُنھوں نے بے شمار مسائل کا حل سائنسی علوم کے دائرے میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہماری زندگی، ہمارا وجود اور ہماری حقیقت کیا ہے؟ اس کا پتہ لگانے کے لیے اُنھوں نے سائنسی افکار کا سہارا لیا ہے۔ حقیقت تک پہنچنے کے لیے مولانا آزاد نے بنی نوع انسان کی برسہا برس کی تدابیر اور اس کے نتیجہ میں وہ کتنا کچھ الجھ کر رہ گیا ہے، اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ بیسوی صدی کی Genius شخصیت اور نامور سائنس داں البرٹ اسٹائین کی مرتب کردہ کتاب The evolution of physics (علم طبعیات کا ارتقا) کا حوالہ دیتے ہیں اور علم طبعیات کے عصری ترین نظریہ Quantum Theory تک کا ذکر

کرتے ہیں:

''انشٹائن (Einstein) نے اپنی ایک کتاب میں سائنس کی جستجوے حقیقت کی سرگرمیوں کو شرلاک ہومز کی سراغ رسانیوں سے تشبیہ دی ہے اور اس میں شک نہیں کہ نہایت معنی خیز تشبیہ دی ہے۔ علم کی یہ سراغ رسانی فطرت کی غیر معلوم گہرائیوں کا کھوج لگانا چاہتی تھی، مگر قدم قدم پر نئے نئے مرحلوں اور نئی نئی دشواریوں سے دو چار ہوتی رہی۔ ذی مقراطیس (Democritus) کے زمانہ سے لے کر جس نے چار سو برس قبل مسیح مادہ کے سالمات (Atoms) کی نقش آرائی کی تھی آج تک، جبکہ نظریۂ مقادیر عنصری (Quantum Theory) کی رہنمائی میں ہم سالمات کا از سر نو تعاقب کر رہے ہیں، علم کی ساری کدوکاوش کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہ نکلا کہ پچھلی گتھیاں سلجھتی گئیں، نئی نئی گتھیاں پیدا ہوتی گئیں۔ اس ڈھائی ہزار برس کی مسافت میں ہم نے بہت سی نئی منزل کا سراغ پالیا، جو اثنائے سفر میں نمودار ہوتی رہیں، لیکن حقیقت کی وہ آخری منزل مقصود جس کے سراغ میں علم کا مسافر نکلا تھا، آج بھی اسی طرح غیر معلوم ہے، جس طرح ڈھائی ہزار برس پہلے تھی۔ ہم جس قدر اس سے قریب ہونا چاہتے ہیں، اتنا ہی وہ دور ہوتی جاتی ہے۔''

(غبار خاطر، صفحہ 10)

مولانا آزاد عقیدہ سے متعلق کبھی فلسفہ کو رجوع کرتے ہیں تو کبھی سائنس کو اس طرح وہ عقیدہ کا موازنہ دونوں ہی علوم کی روشنی میں کرتے ہیں۔ اس کے باوجود بھی وہ کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ پاتے:

''سائنس عالم محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے اور مادّی زندگی کی بے رحم جبریت (Physical Determinism) کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدہ کی تسکین اس کے بازار میں بھی نہیں مل سکتی۔ وہ یقین اور امید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا، مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں

کرے گا۔ فلسفہ شک کا دروازہ کھول دے گا اور اسے بند نہیں کر سکے گا۔
سائنس ثبوت دے گا، مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا۔ لیکن مذہب ہمیں عقیدہ
دے دیتا ہے، اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے
صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدہ کی بھی
ضرورت ہے۔ ہم صرف ان ہی باتوں پر قناعت نہیں کر سکتے جنھیں ثابت
کر سکتے ہیں اور اس لیے مان لیتے ہیں ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں
جنھیں ثابت نہیں کر سکتے، لیکن مان لینا پڑتا ہے۔"

(غبار خاطر۔ صفحہ 37)

نظریہ ارتقا (Theory of Evolution) سے متعلق مولانا آزاد نے "غبار خاطر" میں بڑی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ جس میں وہ ماہر حیاتیات ڈارون کے نظریات کو پیش نظر رکھ کر اپنی بات کہتے ہیں:

"اگر یہاں مادہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے تو پھر مرتبہ انسانی میں اُبھرنے
والی وہ قوت، جسے ہم فکر و ادراک کے نام سے پکارتے ہیں، کیا ہے؟ کسی
انگیٹھی سے یہ چنگاری اڑی؟ یہ کیا ہے جو ہم میں یہ جوہر پیدا کر دیتی ہے
کہ ہم خود مادہ کی حقیقت میں غور و خوض کرنے لگتے ہیں اور اس پر طرح
طرح کے احکام لگاتے ہیں؟ یہ سچ ہے کہ موجودات کی ہر چیز کی طرح یہ
جوہر بھی بتدریج اس درجہ تک پہنچا۔ وہ عرصہ تک نباتات میں سوتا رہا،
حیوانات میں کروٹ بدلنے لگا اور پھر انسانیت کے مرتبہ میں پہنچ کر جاگ
اُٹھا لیکن صورت حال کا یہ علم ہمیں اس گتھی کے سلجھانے میں کچھ مدد نہیں
دیتا۔ یہ بیج فوراً برگ و بار لے آیا ہو، یا مدتوں کے نشو و ارتقا کے بعد اس
درجہ تک پہنچا ہو، بہر حال مرتبہ انسانیت کا جوہر و خلاصہ ہے اور اپنی نمود و
حقیقت میں تمام مجمع موجودات سے اپنی جگہ الگ اور بالاتر رکھتا ہے۔
یہی مقام ہے جہاں پہنچ کر انسان حیوانیت کی پچھلی کڑیوں سے جدا ہو گیا

اور کسی آئندہ کڑی تک مرتفع ہونے کی استعداد اس کے اندر سے سر اُٹھانے لگی۔ وہ زمین کی حکمرانی کے تخت پر بیٹھ کر جب اوپر کی طرف نظر اُٹھاتا ہے تو فضا کے تمام اجرام اسے اس طرح دکھائی دینے لگتے ہیں، جیسے وہ بھی صرف اسی کی کاربرآریوں کے لیے بنائے گئے ہوں۔ وہ ان کی بھی پیمائشیں کرتا ہے اور ان کے خواص وافعال پر بھی حکم لگاتا ہے۔ اسے کارخانہ قدرت کی لاانتہائیوں کے مقابلہ میں اپنی درماندگیوں کا قدم قدم پر اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ لیکن درماندگیوں کے اس احساس سے اس کی سعی وطلب کی اُمنگیں پژمردہ نہیں ہوجاتیں، بلکہ اور زیادہ شگفتگیوں کے ساتھ اُبھرنے لگتی ہیں اور اسے اور زیادہ بلندیوں کی طرف اُڑا لے جانا چاہتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ فکر وادراک کی یہ فضائے لاتناہی جو انسان کو اپنی آغوش پرواز میں لیے ہوئے اُڑ رہی ہے، کیا ہے؟ کیا اس کے جواب میں اس قدر کہہ دینا کافی ہوگا کہ یہ محض ایک اندھی بہری قوت ہے، جو اپنے طبعی خواص اور طبعی احوال وظروف سے ترقی کرتی ہوئی فکر وادراک کا شعلۂ جوالہ بن گئی؟ جو لوگ مادیت کے دائرے سے باہر دیکھنے کے عادی نہیں ہیں، وہ بھی اس کی جرأت بہت کم کر سکتے کہ اس سوال کا جواب بلاتامل اثبات میں دے دیں۔'' (غبارِ خاطر۔ صفحہ 125-124)

نظریۂ ارتقا پر وہ اپنی بحث جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں:

''میں ابھی اُس انقلاب کی طرف اشارہ کرنا نہیں چاہتا جو انیسویں صدی کے آخر میں رونما ہونا شروع ہوا، اور جس نے بیسویں صدی کے شروع ہوتے ہی کلاسیکل طبیعیات کے تمام بنیادی مسلمات یک قلم متزلزل کردیے۔ میں ابھی اس سے الگ رہ کر ایک عام نقطۂ نگاہ سے مسئلہ کا مطالعہ کر رہا ہوں۔

اور پھر خود وہ صورتِ حال ہم نشو وارتقا (Evolution) سے تعبیر کرتے ہیں،

کیا ہے؟ اور کیوں ہے؟ کیا وہ ایک خاص رُخ کی طرف انگلی اُٹھائے اشارہ نہیں کر رہی ہے؟ ہم نے سینکڑوں برس کی سراغ رسانیوں کے بعد یہ حقیقت معلوم کی کہ تمام موجودات ہستی آج جس شکل و نوعیت میں پائی جاتی ہیں، یہ بیک دفعہ ظہور میں نہیں آگئیں۔ یعنی کسی براہ راست تخلیقی عمل نے انھیں یکا یک یہ شکل و نوعیت نہیں دے دی، بلکہ ایک تدریجی تغیر کا عالم گیر قانون یہاں کام کرتا رہا ہے اور اس کی اطاعت و انقیاد میں ہر چیز درجہ بدرجہ بدلتی رہتی ہے اور ایک ایسی آہستہ چال سے جسے ہم فلکی اعداد و شمار کی مدتوں سے بھی بمشکل اندازہ میں لاسکتے ہیں، نیچے سے اوپر کی طرف بڑھتی چلی آتی ہے۔ ذرّات سے لے کر اجرام سماوی تک، سب نے اسی قانون تغیر و تحول کے ماتحت اپنی موجودہ شکل و نوعیت کا جامہ پہنا ہے۔ یہی نیچے سے اوپر کی طرف چڑھتی ہوئی رفتار فطرت ہے جسے ہم 'نشو و ارتقا' کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی ایک معین، طے شدہ، ہم آہنگ اور منظم، ارتقائی تقاضہ ہے جو تمام کارخانۂ ہستی پر چھایا ہوا ہے اور اسے کسی خاص رُخ کی طرف اُٹھائے اور بڑھائے لے جارہا ہے۔ ہر نچلی کڑی بتدریج اپنے اوپر کی کڑی کا درجہ پیدا کرے گی اور ہر اوپر کا درجہ نچلے درجہ کی رفتار حال پر ایک خاص اثر ڈالتے ہوئے اسے ایک خاص سانچے میں ڈھالتا رہے گا۔ یہ ارتقائی صورت حال خود توضیحی (Self Explanatory) نہیں ہے، یہ اپنی ایک توضیح چاہتی ہے لیکن کوئی مادی توضیح ہمیں ملتی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیوں صورت حال ایسی ہی ہوئی کہ یہاں ایک ارتقائی تقاضا موجود ہو اور وہ ہر تخلیقی ظہور کو نچلی حالتوں سے اُٹھاتا ہو، بلند تر درجوں کی طرف بڑھائے لے جائے؟ کیوں فطرت وجود میں رفعت طلبیوں کا ایسا تقاضا پیدا ہوا کہ سلسلۂ اجسام کی ایک مرتب سیڑھی نیچے سے اوپر تک اُٹھتی ہوئی چلی گئی، جس کا ہر درجہ اپنے ماسبق سے اوپر مگر اپنے

مابعد سے نیچے پیدا ہوا ہے؟ کیا یہ صورتِ حال بغیر کسی معنی اور حقیقت کے ہے؟ کیا یہ سیڑھی بغیر کسی بالا خانہ کی موجودگی کے بن گئی اور یہاں کوئی بام رفعت نہیں جس تک یہ ہمیں پہنچانا چاہتی ہو؟''

(غبار خاطر۔127-125)

ماہر حیاتیات پروفیسر لائیڈ مارگن نے نظریہ ارتقا پر جن خیالا کا اظہار کیا ہے اور اس مسئلہ کو حل کرنے کی جو سعی کی ہے، اس پر مولانا یوں رقم طراز ہیں:

''زمانہ حال کے علمائے علم الحیات میں پروفیسر لائیڈ مارگن (Loyd Morgan) نے اس مسئلہ کا علم الحیاتی (Biological) نقطۂ خیال سے گہرا مطالعہ کیا ہے۔ لیکن بالآخر اسے بھی اسی نتیجہ تک پہنچنا پڑا کہ اس صورت حال کی کوئی مادّی توضیح نہیں کی جا سکتی۔ وہ لکھتا ہے کہ جو حاصلات (Resultants) یہاں کام کر رہی ہیں، ہم ان کی توضیح اس اعتبار سے تو کر سکتے ہیں کہ انھیں موجودہ احوال وظروف کا نتیجہ قرار دیں، لیکن ارتقائی تقاضا کا فجائی ظہور (Emergence) جس طرح اُبھرتا رہا ہے، مثلاً زندگی کی نمود، ذہن وادراک کی جلوہ طرازی، ذہنی شخصیت اور معنوی انفرادیت کا ڈھلاؤ، ان کی کوئی توضیح بغیر اس کے نہیں کی جا سکتی کہ ایک الٰہی قوت کی کارفرمائی یہاں تسلیم کرلی جائے۔ ہمیں یہ صورت حال بالآخر مجبور کر دیتی ہے کہ فطرت کائنات میں ایک تخلیقی اصل (Creative Principle) کی کارفرمائی کے اعتقاد سے گریز نہ کریں۔ ایک ایسی تخلیق اصل جو اس کارخانہ ظرف وزماں میں ایک لازماں (Timeless) حقیقت ہے۔''

کائنات، وقت، مادہ، پھول پودے اور طیوریات پر مولانا آزاد نے ''غبار خاطر'' میں اپنے علم، مشاہدات اور تجربات کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے جن پر علاحدہ علاحدہ بحث کرنے کی ضرورت ہے۔

مولانا آزاد نے اُردو پڑھنے والوں کو سائنسی علوم سے واقف کروانے کے لیے اور انھیں

سائنسی تحقیقات سے آگہی دینے کی خاطر اچھوتے اور نت نئے موضوعات پر بے شمار مضامین لکھے اور اپنے دور کے سب ہی اخبارات اور رسائل میں انھیں شائع کروایا۔ سب سے پہلا مضمون اُنھوں نے ''ایکس ریز'' پر ''ضوءِ غیر مرئی'' کے عنوان کے تحت لکھا تھا جو ''خدنگ نظر'' کے دو شماروں مئی اور جولائی 1903 میں بالاقساط شائع ہوا۔ جبکہ ''ایکس ریز'' کو ایک جرمن سائنس داں رونجن نے 1895 میں دریافت کیا تھا۔ ہماری معلومات کے مطابق ''ایکس ریز'' پر اردو میں لکھا جانے والا یہ پہلا مضمون ہے۔ اس طرح سائنسی موضوعات پر مضامین لکھنے کا سلسلہ 1927 تک جاری رہا اور یہ مضامین ''الندوہ''، ''لسان الصدق''، ''الہلال'' (دونوں دور کے) اور ''البلاغ'' جیسے موقر اخبارات اور رسائل میں شائع ہوئے۔

مولانا آزاد نے اردو عربی میں سائنسی علوم کی جو کتابیں جمع کی تھیں ان میں سے ایک بڑی تعداد آخر وقت ان کے پاس برقرار نہ رہ سکی۔ قلمی نسخوں اور کاغذات کے ساتھ یہ کتابیں بھی انگریزوں نے ضبط کر لیں۔ اس کے باوجود سائنس کی چند کتابیں انتقال کے وقت ان کی پرسنل لائبریری میں موجود تھیں۔ ان میں سائنس کی 34 اردو کتابیں اس وقت انڈین کونسل فار کلچرل ریلشنز کی لائبریری، آزاد بھون، نئی دہلی کے گوشہ آزاد میں دیگر علوم اور اصناف سخن کی کتابوں کے ساتھ رکھی ہوئی ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد اور ہندی فلسفہ

صفی الدین صدیقی

مولانا آزاد کی شخصیت اس قدر جامع اور مکمل ہے کہ اس کے تمام پہلوؤں کو آشکارا کرنے کے لیے کئی عظیم جلدیں درکار ہوں گی۔ مولانا مرحوم ایک بڑے محبِ وطن، زبردست صحافی، عظیم انشا پرداز، علومِ اسلامیہ کے ماہر اور ایک اعلیٰ درجے کے سیاسی رہنما تھے۔ مولانا کی تمام زندگی پیہم جدوجہد کی ایک طویل داستان رہی۔ اُنھوں نے اُردو زبان کو ایک نئے معیار سے روشناس کیا۔ اتنی تمام باتوں کا ایک ذات میں جمع ہو جانا یقیناً ایک غیر معمولی امر ہے ؎

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

عام طور پر پڑھے لکھے حضرات مولانا مرحوم کو محض اسلامی فلسفۂ الٰہیات کے عالم اور ایک زبردست انشا پرداز کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ مولانا آزاد کا دائرۂ فکر اس سے بھی کہیں زیادہ وسیع تھا۔ قدیم و جدید علوم کے تقریباً تمام گوشے مولانا کی دسترس سے باہر نہیں تھے۔ جب بھی آپ کسی موضوع پر قلم اُٹھاتے تھے تو پوری ذمہ داری کے ساتھ اس سے عہدہ برآ ہوتے تھے اور قاری کو کبھی یہ محسوس نہ ہونے پاتا کہ کوئی بات تشنہ چھوڑ دی گئی ہے۔ چنانچہ یہی وہ خصوصیت ہے جو ایک مصنف کو مفکر اور فلسفی کا درجہ عطا کرتی ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ مولانا آزاد کا فکری و ذہنی نشو و نما ہندستانی ماحول میں ہوا تھا تو پھر یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ہند قدیم کے فکری سرمایے سے ناآشنا رہتے۔ ہند قدیم کے سرمایے سے میری مراد ہندی فلسفہ ہی ہے۔ یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ ہمارے اکثر اُردو داں حضرات ابھی تک ہندی فلسفہ کے خدو خال اور اس کی اہمیت سے نابلد اور ناآشنا ہیں۔ اس عدم واقفیت کا باعث بڑی حد تک وہ ماحول ہے جس کے اندر ان لوگوں کی ذہنی تربیت آج تک ہوتی رہی ہے۔ ہندستان پر انگریزوں کے مکمل اقتدار نے بہت ساری نئی نئی تبدیلیوں کو جنم دیا۔ سب سے بڑا انقلاب تو تعلیم کے شعبہ میں رونما ہوا۔ انگریز حکمرانوں نے ملک کے بعض عظیم شہروں میں یورپی طرز کی یونیورسٹیوں کی بنیاد ڈالی جہاں یورپی علوم ہی کو زیادہ اہمیت دی گئی اور یہ سب علوم انگریزی زبان کے واسطے ہی سے ہندستانی دماغ میں اُتارے گئے۔ ان یونیورسٹیوں میں علوم مشرقیہ کو وہ مقام حاصل نہ ہوسکا جو اُنھیں ملنا چاہیے تھا۔ مثال کے طور پر ہندی فلسفہ کی تعلیم پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ اس طرح ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ یہ سمجھتا رہا کہ اگر فلسفہ کہیں پایا جاتا ہے تو وہ محض یورپی اقوام میں۔ چنانچہ فلسفہ کی داستان کو یونان قدیم سے شروع کرکے جدید دور کے کسی فلسفی پر ختم کردیا جاتا تھا۔ ہندی فلسفہ کی عظمت کا اعتراف تو دور رہا بعض یورپی مصنف ایک عرصہ تک یہ ماننے کے لیے تیار نہ تھے کہ مشرقی اقوام میں فلسفہ جیسے علم کا وجود بھی پایا جاتا ہے۔ اس کا ثبوت پروفیسر تھلی (Thilly) کی وہ تاریخ فلسفہ ہے جو بہت زمانے تک ہندستانی یونیورسٹیوں کے نصاب میں داخل رہی۔ مگر اب پروفیسر تھلی کے نقطۂ نظر کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی ہے۔ تمام عالم اب ہندی فلسفہ کی عظمت کا اعتراف کرچکا ہے۔

دور جدید میں ہندی فلسفہ کے بڑے بڑے مفسر ہندستان میں پیدا ہوئے ان میں پروفیسر داس گپتا اور ڈاکٹر رادھا کرشنن کے نام خاص طور پر نمایاں ہیں۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن کی ''تاریخ ہندی فلسفہ'' جو دو ضخیم جلدوں میں تصنیف کی گئی ہے درحقیقت ایک بے مثال کارنامہ ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس موضوع پر آئے دن نئی نئی کتابیں شائع ہورہی ہیں۔ اب ہر پڑھا لکھا شخص ہندی فلسفہ کے مطالعہ کی اہمیت کو سمجھنے لگا ہے۔

یہ تو اُن ماہرین کا ذکر ہے کہ جنھوں نے ایک عمر ہندی فلسفہ کے مطالعہ میں گزاری ہے۔

مگر یہاں پر میں مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کے ایک چھوٹے سے مگر اہم مضمون کا خلاصہ پیش کرنا چاہتا ہوں جو رادھا کرشنن کی مرتب کی ہوئی کتاب ''مشرق اور مغرب کے فلسفے'' سے ماخوذ ہے۔ اس مضمون میں مولانا نے ہندی فلسفے کا نہ صرف تنقیدی نقطۂ نظر سے جائزہ لیا ہے بلکہ وہ نہایت عالمانہ انداز میں ہندی فلسفہ کا تقابل یونانی فلسفہ سے بھی کرتے ہیں اور بعض اہم ترین نتائج تک پہنچتے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مولانا نے ہندی فلسفہ کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا تھا۔ مولانا کا یہ مضمون فلسفہ کے طالب علم کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

مولانا آزاد نے اپنے مبحث کو چار عنوانوں میں تقسیم کیا ہے۔ سب سے پہلے وہ فلسفہ کے آغاز اور ماخذ کا ذکر چھیڑتے ہیں۔ فلسفہ کی داستان کا آغاز کہاں سے ہونا چاہیے؟ آیا یونان سے ہم اس داستان کا آغاز کریں یا ہندستان سے۔ یہاں پر یہ بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس ملک میں فلسفہ کے ابتدائی نشو ونما کا حال ہم پر تاریخ کی روشنی میں عیاں ہوتا ہے؟

جہاں تک یونانی فلسفہ کی ابتدا کا سوال ہے اس کو ہم ملیطہ (Ionia) کے ایک فلسفی طالیس (Thales) سے شروع کرتے ہیں۔ طالیس کے دور کا تعین یوں کیا گیا ہے کہ اس مفکر نے 558 ق.م میں واقع ہونے والے ایک گرہن کی پیش گوئی کی تھی۔ اس طرح طالیس کا وجود 600 ق.م سے قبل ہرگز قابل قبول نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہی یونانی فلسفہ کے آغاز کا بھی زمانہ ہے۔ طالیس ملیطی کے بعد جن دو فلسفیوں نے یونانی فلسفہ کو ایک نئے موڑ سے روشناس کیا وہ فیثاغورث (532 ق.م) اور سقراط (وفات 399 ق.م) ہیں۔

اس کے برخلاف جب ہم 600 ق.م کے ہندستان پر نظر ڈالتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ زمانہ ہندی فلسفے کے آغاز کا نہیں بلکہ اس کے انتہائی نشو ونما کا زمانہ ہے۔ یونان کی طرح یہ فلسفہ کی نمو و صبح نہیں بلکہ ہندستان کے تعلق سے فلسفہ کا نصف النہار ہے۔ انسانی تفکر جس وقت محض فلسفہ کا جویا رہا وہاں ہمارے ہندی فلسفیوں نے فکری زندگی کی ایک طویل مسافت طے کر لی تھی یہاں پر میں اسی بات کو ذرا تفصیل سے بیان کرنا چاہتا ہوں۔ مولانا نے اپنے مضمون میں اس قسم کی تفصیل سے اجتناب کیا ہے مگر ان کے انحصار کے پیچھے لازماً یہ تفصیل چھپی ہوئی ہے۔

ہندی تفکر کے نشوونما کو ہم بہ آسانی چار ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں:

سب سے پہلے تو ویدوں کا دور ہے۔ یہ دور تاریخی اعتبار سے بڑا ہی مدھم ہے کیونکہ ویدوں کے دور کے تعین میں خود ماہرین ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں۔ پھر بھی ہم اس دور کا تعین 2500 ق. م، اور 600 ق. م کے درمیان کر سکتے ہیں۔ اس دوران میں وسط ایشیا سے ہندستان میں آریاؤں کی آمد کا سلسلہ جاری تھا۔ جب وہ اپنے نئے وطن میں آباد ہو گئے تو آہستہ آہستہ آریائی کلچر اور تمدن کی بنیادیں استوار ہونے لگیں۔ صحیح معنوں میں اس وقت فلسفیانہ غور وفکر کی شروعات نہیں ہوئی بلکہ مذہب فلسفہ اور توہمات یہ سب ایک دوسرے سے برسر پیکار نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ کسی نہ کسی شکل میں فلسفیانہ غور وفکر کا آغاز ہو چکا تھا جیسا کہ بعض اہم اپنشدوں کے مطالعہ سے اس کا پتہ چلتا ہے۔ یہی چار ویدوں کی تدوین کا زمانہ ہے جنھیں بالترتیب رگ وید، یجر وید، سام وید اور اتھر وید کے نام دیے گئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک وید چار حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ منتروں کا، بھجنوں کا ہے۔ دوسرا حصہ برہمنوں کا، تیسرا آرنیہ نیکاس کا اور چوتھا اپنشدوں پر مشتمل ہے۔ رگ وید کے بھجن دراصل ہندی فلسفہ کے آغاز کو ظاہر کرتے ہیں۔ مگر ہمارے نقطۂ نظر سے اپنشد ہی سب سے زیادہ اہم ہیں۔ کیونکہ ان میں باقاعدہ طور پر فلسفیانہ مباحث آئے ہیں۔ مگر اس موڑ پر حقیقت اولیٰ کی تحقیق کے سلسلے میں عقلیت سے زیادہ وجدان اور روایت پر زور دیا گیا ہے۔

دوسرا دور مہا کاویہ (Epic period) کا ہے جس کا تعین 600 ق. م اور 200 بعد از مسیح کے درمیان ہوتا ہے۔ یہ دور ہندی فلسفہ کے نشوونما کے لیے بڑا ہی اہم ہے۔ رامائن اور مہابھارت جیسی عظیم نظمیں تصنیف ہوئی ہیں۔ یہی زمانہ بدھ مت، جین مت، شیومت اور وشنومت کی اشاعت کا زمانہ ہے۔ بھگوت گیتا کے فلسفہ کی بنیاد پڑتی ہے اور اس کے علاوہ ہندی فلسفہ کے تمام آستک اور ناستک (Orthodox and Unorthodox) مذاہب معرض وجود میں آتے ہیں۔ یہی وہ دور ہے جس میں کہ دھرم شاستر لکھے گئے ہیں اور اخلاقی اور عمرانی فلسفوں پر متعدد مقالے قلم بند ہوئے ہیں۔

تیسرا دور سوتروں کا ہے۔ سنسکرت میں سوتر کے معنی دھاگے کے ہیں۔ چنانچہ ان سوتروں

میں منتشر فلسفیانہ خیالات کو منظم طریقہ پر جمع کیا گیا ہے اور یہی خالص فلسفیانہ تصنیفات کہلاتی ہیں۔

- چنانچہ ہر ہندی فلسفیانہ مذہب کی بنیاد کسی نہ کسی خاص سوتر پر رکھی گئی ہے جیسے کہ نیائے کے فلسفہ کی بنیاد رشی گوتم کے نیائے سوتر پر رکھی گئی ہے۔ سانکھیہ فلسفہ کی عمارت رشی کپل کے سانکھیہ سوتر پر کھڑی کی گئی ہے وغیرہ، سوتروں کے دور کا تعین عیسیٰ کی ابتدائی صدیوں میں ہوتا ہے۔

چوتھا اہم دور تشریحات کا ہے اس کی ضرورت یوں پیش آئی کہ متذکرہ بالا سوتر بڑی ادق اور مشکل زبان میں لکھے گئے تھے اور وہ مختصر بھی تھے اس لیے لازمی تھا کہ ان کی تفسیریں لکھی جاتیں۔ مگر دلچسپ بات تو یہ ہے کہ بعض شرحیں سوتروں ہی کی طرح ادق اور مشکل ہیں اس لیے بعد کو ان کی تفسیروں کی مزید شرحیں لکھی گئیں یہی وجہ ہے کہ اس دور کو (Scholastic period) کہا گیا ہے۔ چنانچہ یہ پس منظر ہے ہندی فلسفہ کے آغاز اور نشوونما کا۔

اس تمام بحث سے مولانا دو اہم نتائج اخذ کرتے ہیں۔ پہلی بات تو یہ کہ اس دور میں بدھ مت اور جین مت ظہور میں آتے ہیں۔ دوسری بات کہ گوتم بدھ اور مہاویر جیسے مفکروں اور دانشوروں کے منظر عام پر آنے سے بہت پہلے ہی فلسفہ اپنی نشوونما کی کافی منزلیں طے کر چکا تھا۔ اس کے علاوہ دیگر مذاہب فلسفہ کافی تیزی سے ترقی کر رہے تھے۔

یہاں پہنچ کر مولانا نے گوتم بدھ کی شخصیت کو خاص طور پر اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے۔ مولانا کا خیال ہے کہ گوتم بدھ دنیا کے تمام عظیم انسانوں کے درمیان ایک الگ ہی مقام کے حامل ہیں۔ ماہروں کے نزدیک یہ مسئلہ ابھی تک مابہ النزاع ہے کہ آیا گوتم بدھ کا شمار پیغمبروں کے زمرے میں ہونا چاہیے یا پھر انھیں فلسفیوں کی صف میں داخل کیا جائے؟ گوتم بدھ کی تعلیمات کی آخر کیا نوعیت ہے؟ ان کے مواعظات کو الہامی کہنا چاہیے یا پھر انھیں کوئی نئی فلسفیانہ دریافت سے تعبیر کیا جائے؟ اس طول طویل بحث کا آخر کار نتیجہ یہی نکلا کہ آج تک مذہب اور فلسفہ دونوں ہی گوتم بدھ کو اپنی طرف کھینچتے رہتے ہیں۔ مولانا کی رائے میں بدھا کو پیغمبر کی بجائے ایک فلسفی کے روپ ہی میں دیکھا جانا چاہیے کیونکہ وہ ایک فلسفی کی طرح حیات کے گوناگوں مسائل کا حل دریافت کرتے

ہیں۔ پیغمبروں کی طرح خدا کے تحقق پر زور نہیں دیتے۔ گوتم بدھ نے آغاز ہی میں یہ واضح کر دیا تھا کہ ان کا نقطۂ نظر غیر مابعد الطبیعیاتی ہے۔ اس لیے ان کی تعلیمات میں نہ تو خدا کے لیے کوئی گنجائش نکل سکی اور نہ روح اور آتما کے تحقق پر انھوں نے زور دیا۔ بدھا اپنے مخصوص انداز میں کہتے ہیں کہ روح کے وجود کو ماننا بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص ایک خوب صورت عورت کے دام محبت میں گرفتار ہو جائے جبکہ ایسی عورت کا سرے سے وجود ہی نہ پایا جاتا ہو۔ وہ تو محض اس حقیقت پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں کہ ایک شخص کیوں کر دُکھ اور الم سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ اس طرح گوتم بدھ نے قدیم ہند کی اس مذہبی زندگی سے اپنا ناطہ توڑ لیا جس میں بے شمار دیویوں اور دیوتاؤں کے لیے جگہ نکل آتی تھی۔ اس لحاظ سے گوتم بدھ کا طریقۂ فکر خالص فلسفیانہ ہے۔

مگر ہم دیکھتے ہیں کہ بدھا کے بعد ان کی تعلیمات کی وہ ابتدائی شکل باقی نہیں رہی اور ایسی تمام باتیں بدھ دھرم میں داخل ہو گئیں جن کی مخالفت خود بدھا نے اپنی زندگی میں کی تھی اور اس طرح بدھ مت کے بعد کے دور میں مابعد الطبیعیاتی رجحان داخل ہو گیا۔ اس انقلاب کا ذمہ دار بدھ مت کا مہایانی مذہب ہے جس کا بانی ایک غیر معمولی بدھی ناگ ارجن کرنوا ہے۔ مہایانا بودھ دھرم پر ہمیں صاف طور پر ہندو مذہب کی چھاپ نظر آتی ہے۔ بدھ مت کی ابتدائی صورت میں خدا کی جو خالی مسند چھوٹ گئی تھی اس پر اب خود گوتم بدھ کو براجمان کر دیا جاتا ہے۔ یہاں پر مجھے ڈاکٹر رادھا کرشنن کا ایک فقرہ یاد آتا ہے وہ یہ کہ ہندو مت نے ایک التفات آمیز ہم آغوشی کے ذریعہ بدھ مت کو موت کے گھاٹ اُتار دیا۔ بدھ مت کے دو اہم مذاہب ہنیانا اور مہایانہ پر کافی لکھا جا سکتا ہے مگر فی الحال ہمیں اس بحث میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے بعد مولانا جین مت کے بانی مہاویر کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ لگ بھگ اسی زمانے میں مہاویر منظر عام پر آئے۔ ان کی تعلیمات میں بھی خدا کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی۔ لہٰذا مہاویر کے نقطۂ نظر کو خالص فلسفیانہ کہنا چاہیے۔ مولانا نے اپنے مضمون میں گوتم بدھ اور مہاویر کی شخصیتوں کا خاص طور پر ذکر اس لیے کیا ہے کہ وہ دراصل اس فکری پس منظر پر زور دینا چاہتے ہیں جس کے اندر ایسی دو زبردست شخصیتوں کا ظہور ہوا۔ چنانچہ تاریخ فلسفہ کے طالب علم کے لیے یہی

پس منظر زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ 600ق.م میں بدھا اور مہاویر کا اس طرح کا نقطۂ نظر اختیار کرنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان دو دانشوروں سے بہت پہلے ہند میں فلسفہ کا خاصا نشو ونما ہو چکا تھا۔

مگر اس قسم کا فلسفیانہ مزاج یونان میں ایک عرصہ تک پیدا نہ ہو سکا۔ آیونیا کا فلسفہ جو کہ یونان کا ابتدائی فلسفہ مانا جاتا ہے وہ خود علم الاساطیر (Mythology) سے متاثر معلوم ہوتا ہے کیونکہ یونان کے ابتدائی فلسفیانہ مذاہب نے ارواح کے ایک ایسے نظریہ کو مانا تھا جس کی رُو سے پودوں اور ستاروں وغیرہ میں مختلف الاقسام ارواح کا بسیرا تھا۔ یہ بات دیو مالا کے اَن گنت دیویوں اور دیوتاؤں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ یہ دیو مالائی اثر یونان میں ارسطو کے دور تک بھی کارفرما رہا۔ اس میں شک نہیں کہ سقراط نے ایسے خداؤں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، مگر یہ عظیم مفکر بھی خداؤں کے مقبول عام تصور کو یونان کی زندگی سے نکالنے میں ناکام رہا۔

اس منزل پر مولانا یونان اور ہند کے تعلق سے فلسفہ اور مذہب کا تقابل بھی پیش کرتے ہیں۔ یونان میں فلسفہ کا آغاز حیرت سے ہوتا ہے۔ وہاں کے مفکر مذہب سے آزاد ہو کر ظاہر کائنات پر عقلی حیثیت سے غور کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے برخلاف ہندی مفکروں نے ایک نیا ہی زاویۂ نظر اختیار کیا۔ یہاں فلسفہ حیرت کا آفریدہ نہیں بلکہ ضروریات زندگی اس کو جنم دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہند میں مذہب اور فلسفہ کے درمیان کبھی اجنبیت نہیں رہی۔ دونوں ایک دوسرے میں ضم ہو گئے۔ یونان کی طرح فلسفہ ہند میں محض اکادمیوں کی چار دیواری میں قید نہیں رہا بلکہ وہ لاکھوں ہندیوں کا مذہب بن گیا۔

جیسا کہ اوپر بتلایا جا چکا ہے گوتم بدھ اور مہاویر نے مسائل حیات پر ایک خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے غور کیا تھا لیکن ان کی تعلیمات نے بعد کو مذاہب کی شکل اختیار کر لی۔ یونان کے تمام فلسفیوں کے مقابلے میں سقراط کی شخصیت بالکل الگ قسم کی جان پڑتی ہے۔ ویسے تو وہ صحیح معنوں میں ایک فلسفی تھا۔ مگر سقراط کو محض فلسفی کہہ دینے سے اس کی شخصیت کے دوسرے اجزا آشکارا نہیں ہوتے۔ جب ہم اس کے بارے میں سوچتے ہیں تو لازماً یسوع مسیح کا خیال آ جاتا ہے۔ سقراط کی زندگی کے واقعات بنی اسرائیل کے پیغمبروں اور ہندستان کے رشیوں، منیوں کے حالات سے کافی

مشابہت رکھتے ہیں۔ مثلاً سقراط پر اکثر جذب و کیف کا عالم طاری ہو جایا کرتا تھا۔ جب اس کی ذہنی زندگی میں کوئی مشکل موڑ آتا اور عقلی قوت بے بس ہو جاتی تو وہ ہمیشہ ہاتف غیبی سے رجوع کرتا تھا۔ یعنی وہ ایسی غیبی قوت پر ایمان بھی رکھتا تھا۔ ایتھنیا کی عدالت میں جب وہ عوام کو مخاطب کر رہا تھا تو کسی صدائے غیبی نے اس کی رہنمائی کی تھی۔ ان تمام باتوں کے باوجود سقراط فلسفی ہی مانا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ سقراط کی موت کے بعد اس کی تعلیمات یا اس کی شخصیت کو محور بنا کر کسی مذہبی فرقے کی بنیاد اس کے حواریوں نے نہیں ڈالی۔ چنانچہ یہ وہ حقائق ہیں جو یونان اور ہند کی اسپرٹ کے فرق کو ظاہر کرتے ہیں۔ یونان میں مذہبی عناصر نے فلسفہ کی شکل اختیار کر لی تھی اور اس کے برخلاف ہند میں خود فلسفہ نے مذہب کا روپ دھار لیا۔

گوتم بدھ اور مہاویر کے تذکروں سے مولانا کا مقصد اس وقت کے ہندستان کی ذہنی و فکری فضا کو پیش کرنا تھا اور اس کے ذریعہ مولانا نے یہ ثابت کیا ہے کہ ہند میں یونان سے پہلے فلسفہ کا آغاز ہو چکا تھا۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ وہ مزید شہادتوں کے اجتماع سے ہندی فلسفہ کی قدامت کو اور بھی پیچھے لے جاتے ہیں۔ آخر وہ شہادتیں کون سی ہیں؟ ہندی فلسفہ کا طالب علم یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ اپنشدوں کا زمانہ بدھا اور مہاویر سے بہت پہلے کا ہے۔ اپنشد لگ بھگ آٹھویں صدی قبل مسیح میں مدون کیے گئے۔ اس کے علاوہ ہند کے دیگر فلسفیانہ مذاہب کی ابتدا کے بارے میں ماہروں کے درمیان کافی اختلافات ہیں۔ بعضوں کی رائے میں چارواک کا مذہب بہت پہلے کا ہے کیونکہ اپنشدوں میں کائنات کے ایک ایسے تصور کا پتہ چلتا ہے جو اپنی ماہیئت میں خالص مادّی ہے اور چارواک کے نظریہ سے بڑی مماثلت رکھتا ہے۔ اسی طرح بعض ماہروں کی رائے میں سانکھیہ اور یوگ بھی بہت پرانے نظام ہائے فلسفہ ہیں کیونکہ بدھ مت کے خیالات اور سانکھیہ یوگ کے خیالات میں کافی مماثلت نظر آتی ہے۔ اگر ہم سانکھیہ اور یوگ کو بدھ مت کے پہلے کا مذہب نہ مانیں تب بھی انھیں بدھزم کے ہم عصر مذاہب تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ ان شہادتوں کی روشنی میں غلط نہ ہوگا اگر ہم ہند میں فلسفہ کے آغاز کا تعین چھٹی صدی قبل مسیح کے بجائے ایک ہزار قبل مسیح میں کریں۔

مگر مولانا ہندی فلسفہ کے طالب علموں کو اس بات سے خبردار کرتے ہیں کہ وہ چارواک،

سانکھیہ اور یوگ مذاہب کی قدامت ثابت کرنے میں تاریخی شہادتوں کو ہاتھ سے نہ جانے دیں، کیونکہ کسی نقطۂ نظر کی بنیاد محض ظن اور قیاس پر نہیں رکھی جا سکتی۔ بہرحال ان تمام بحثوں سے مولانا یہی نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہند میں فلسفہ کا آغاز یونان سے بہت پہلے ہو چکا تھا اس لیے تاریخ فلسفہ کا آغاز یونان سے نہیں بلکہ ہندستان سے ہونا چاہیے۔

مولانا کا دوسرا اہم عنوان علم باطن اور فلسفہ کے تعلق کا ہے۔ علم باطن کے لیے انگریزی میں (Mystecism) کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ قدیم جامعہ عثمانیہ کے دارالترجمہ نے اس کے لیے سرّیت کی اصطلاح کا بھی استعمال کیا ہے مگر ہم یہاں اول الذکر اصطلاح ہی کا استعمال کریں گے۔

یہ تو واضح ہو چکا ہے کہ ہند کا ابتدائی فلسفہ اپنشدوں میں ملتا ہے مگر ان اپنشدوں کا لہجہ صاف طور پر باطنی اور مذہبی ہی ہے۔ یہاں پر ہم زیلر (Zeller) اور ارڈمان (Erdmann) جیسے مستشرقین کی رایوں سے متفق نہیں ہیں کہ ہند کے ابتدائی فلسفہ کو بالکل ہی خارج کر دیا جائے کیونکہ یہ تجربی اور عقلی فلسفہ سے علاحدہ کوئی چیز ہے۔ یہ سچ ہے کہ جب تک باطنیت کا تجربہ فرد تک محدود ہوا سے ہم فلسفیانہ انتقاد کا موضوع نہیں بنا سکتے لیکن اگر اسی تجربہ کو بنیاد بنا کر اس پر ایک منطقی نظام فکر کا ہیولیٰ تیار کیا جائے تو اسے فلسفہ کہنا ہی پڑے گا۔ اگر ہم ایسا نہیں کرتے تو اس کے لیے کوئی اور موزوں اصطلاح دستیاب نہیں ہوتی۔

آخر فلسفہ ہے کیا؟ وہ نام ہے حیات اور وجود کے تحقق کا۔ صداقت کو جاننے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک تو وہ طریقہ ہے جو آغاز سے لے کر اختتام تک محض الہام اور روایت کا سہارا لیتا ہے۔ چنانچہ اسی کا نام مذہب ہے۔ اس کے برخلاف ایک اور طریقہ ہے جو صرف عقلیت پر مبنی ہے۔ اسی کو ہم فلسفہ کا نام دیتے ہیں۔

ازمنۂ اولیٰ ہی سے فلسفیوں نے حیات و کائنات کے مسائل کی اصل دریافت کرنے کے سلسلے میں انھی دو طریقوں کو دریافت کیا ہے۔ مگر ہندی فکر کی ہمیشہ ہی سے یہ خصوصیت رہی ہے کہ یہاں خارجی دنیا سے زیادہ فرد کی باطنی دنیا پر توجہ دی گئی۔ دوسرے لفظوں میں ہمارے فلسفیوں نے خارجی حقائق کو نقطۂ آغاز بنا کر باطنی حقیقت تک رسائی حاصل نہیں کی، بلکہ انھوں نے ہمیشہ باطن

سے خارج کی طرف سفر کیا ہے۔ چنانچہ اس نقطۂ نظر کا پتہ ہمیں اپنشدوں کے مطالعہ سے چلتا ہے۔ یونان کے فلسفیانہ مذاہب نے بھی کم وبیش یہی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔ اس کا بیّن ثبوت سقراط کا فلسفہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سقراط کا جدلی طریقہ بڑی حد تک منطقی تھا۔ لیکن سقراط نے صاف لفظوں میں یہ بھی بیان کر دیا تھا کہ وہ صداقت تک رسائی کسی غیبی یا باطنی قوت ہی کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔ ہندی فلسفہ کی طرح بعض یونانی فلسفیوں کا بھی یہی موٹو رہا ہے کہ "خود کو پہچانو"۔ خود افلاطون کے فلسفۂ تصوریت میں ہم کو آئندہ علم باطن کے نشو ونما کے نقوش صاف طور پر نظر آتے ہیں البتہ اس کے شاگرد ارسطو نے افلاطون کے فلسفہ کے اس پہلو پر زیادہ زور نہیں دیا تھا۔ لیکن ارسطو کے بعد علم وفن کے ایک بڑے مرکز اسکندریہ میں افلاطون کے اس فلسفہ کا احیا ہوا جو نو افلاطونی فلسفہ کے نام سے مشہور ہوا۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ اسکندریہ کے اسکول پر اپنشدوں کا اثر پڑا ہو، یہ بات تحقیق طلب ہے۔ مگر اتنا ضرور ہے کہ اس وقت اسکندریہ مذاہب عالم کی آماجگاہ بنا ہوا تھا۔ وہاں پر مشرق ومغرب کے افکار کا ٹکراؤ ہوا تھا۔ انسانی فکر کے مختلف دھاروں کا وہ سنگم تھا۔

علم باطن کا بنیادی اصول آخر کیا ہے؟ یہ صداقت کا ایسا علم ہے، جو حواس کے ذریعہ حاصل نہیں ہوتا۔ اگر ہمیں صداقت تک پہنچنا منظور ہو تو پھر حسی دنیا سے رشتہ توڑ کر باطنی تجربوں کی گہرائیوں میں ڈوبنا ہوگا۔ یہی اصول فیثا غورث اور افلاطون کے فلسفوں میں کارفرما رہا۔ خاص طور پر افلاطون کے فلسفہ میں یہ بات شدت سے اُبھر کر سامنے آگئی۔ افلاطون نے دنیائے فکر اور دنیائے حواس کے فرق کو ایک شاعرانہ تشبیہ کے ذریعہ واضح کیا ہے۔ ایک تو شام کا جھٹپٹا ہے اور دوسرا دن کا بھرپور اُجالا۔ چنانچہ آلات حواس کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے اس کی حیثیت شام کے جھٹپٹے کی ہے جس میں ہر چیز مدھم نظر آتی ہے۔ اس کے برخلاف وجدان کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی حیثیت دن کے اُجالے کی سی ہے۔ یہی بات شاعر مشرق علامہ اقبال نے شعر کی زبان میں کہی تھی ؎

خرد سے آدمی روشن بصر ہے　　خرد کیا ہے چراغِ رہگزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا　　چراغِ رہگزر کو کیا خبر ہے

چنانچہ یہیں پر ہم افلاطون کے فلسفہ مظاہر وحقیقت سے دوچار ہوتے ہیں۔ اس کی کنجی

نقطہ مظاہر تک ہے اور حقیقت تک ان کی رسائی ناممکن ہے۔ افلاطون کے نزدیک انتہائی حقیقت خیر ہے۔ حکمت و دانش محض خیر کے عمل سے بحث کرتے ہیں۔ افلاطون اپنی شاہکار تصنیف 'جمہوریہ' میں بھی اس فلسفہ کی وضاحت کے لیے غار والا تمثالیہ (Parable) پیش کرتا ہے۔ چنانچہ یہی وہ نقطۂ نظر ہے جو افلاطون کو باطنیت سے قریب تر کر دیتا ہے اور یہی اپنشدوں کا نقطۂ نظر ہے۔

ہندی اور یونانی طرز فکر میں ایک اور مماثلت پائی جاتی ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یونانی فلسفہ کا تصور عقل (Nous) ہندی فلسفے کے آتما سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ افلاطون دو طرح کی روحوں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک تو لافانی و ازلی روح ہے اور دوسری فنا ہونے والی روح۔ موخر الذکر غیر عقلی اور مقید ہے جسم سے متاثر ہوتی ہے۔ اسی کو افلاطون ایغو (Igo) کا نام دیتا ہے اس کے برخلاف لافانی و ازلی روح تصور کائنات ہے۔ ہر قید و بند سے آزاد ہے اس کو افلاطون ''روح کل'' (Universal Soul) سے تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ افلاطون کا ایغو اور 'روح کل' ہندی فلسفہ کی ''جیو آتما'' اور ''پرماتما'' سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔

لہٰذا اپنشدوں کے فلسفہ کو عام تاریخ فلسفہ سے محض اس بنا پر خارج نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں باطنیت کے نقوش ملتے ہیں اگر ہم یہ نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں تو پھر یونانی فلسفہ کے ایک بڑے حصہ کو بھی عام تاریخ فلسفہ سے خارج کر دینا پڑے گا۔ یہاں پر یہ جان لینا چاہیے کہ جو چیز فلسفہ کو غیر فلسفہ سے ممیز کرتی ہے وہ موضوع بحث نہیں بلکہ اس کو برتنے کا طریقہ کار ہے۔ اگر کسی دانشور کے نتائج الہام یا کشف کا سہارا نہ لے کر عقلی طور پر وجودی مسائل کا حل دریافت کرتے ہیں تو پھر اس کے نظام فکر کو فلسفہ کے زمرے میں شامل کرنا پڑے گا خواہ اس پر مذہبی تصورات اور باطنی عقائد کے اثرات کیوں نہ پڑے ہوں۔ سچ بات تو یہ ہے کہ فلسفہ کا بہت سارا مواد انہی اقسام کے تجربوں کا اخذ کردہ ہے۔

یہاں پر مولانا نے اسلام اور عیسائیت کے ان نظام ہائے فلسفہ کا ذکر کیا ہے جنھوں نے فلسفہ کو مذہب کا تابع بنا دیا تھا۔ اس کے باوجود ایسے تمام مقالات کو فلسفہ کے لٹریچر میں جگہ دی گئی ہے اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ان اسکولوں نے عقلی طریقہ کے ذریعے ہی مذہب کو بیرونی حملوں سے بچانا چاہا تھا۔

سینٹ آسٹائن اور دوسرے عیسائی مدرسین (Schdastcs) کے خطبات کو بھی فلسفہ ہی کے لٹریچر میں شامل کیا جاتا ہے اور یہی بات مسلمان مدرسین پر بھی صادق آتی ہے۔ اگر ہم مدرسی لٹریچر کو فلسفہ میں جگہ نہیں دیتے تو پھر ہمیں عرب فلسفہ کے ایک عظیم مذہب کے کارناموں کو بالکلیہ طور پر خارج کردینا پڑے گا۔

عرب فلسفیوں میں ابن سینا اور ابن رشد کے نام کسی تعارف کے محتاج نہیں مگر یہ واضح رہے کہ ابن رشد اور ابن سینا صحیح معنوں میں عرب فلسفہ کے نمائندے نہیں کہلائے جاسکتے ہیں۔ اصل میں وہ ارسطو کے فلسفہ کے شارح اور خوشہ چین تھے۔ اگر ہم خالص عربی فلسفہ سے واقف ہونا چاہتے ہیں تو پھر مدرسین کی ان تصنیفات کا مطالعہ کرنا ہوگا جو فلسفۂ یونان کا رد کرتی ہیں۔ ایک اور دلچسپ بات یہ ہے کہ دَورِ جدید میں بشپ برکلے کو ایک زبردست فلسفی مانا جاتا ہے۔ حالانکہ مذہب کی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے اس نے فلسفیانہ تفکر کا سہارا لیا تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ کوئی بھی تاریخ فلسفہ برکلے کے بغیر مکمل نہیں ہے۔

لہٰذا زیلر کی یہ تنقید کہ ہندی فلسفہ نے کبھی مذہب کا دامن نہیں چھوڑا اور اس کی گرفت سے آزاد نہ ہوسکا صحیح نہیں ہے۔ غالباً اس نے یہ رائے اس لیے قائم کی ہے کہ ہندی فلسفہ کے ویدوں کے اقتدار کو تسلیم کیا ہے۔ مگر زیلر ہندی فلسفہ کے ان مذاہب کو نظر انداز کر جاتا ہے جو ویدوں کو تسلیم نہیں کرتے ان نظام ہائے فلسفہ میں چارواک، بدھ مت اور جین مت کا شمار ہوتا ہے جو ناستک مذاہب کہلاتے ہیں۔ بعض آستک مذاہب جیسے سانکھیہ اور نیائے ہیں وہ بھی ویدوں کی شہادت پر زیادہ زور نہیں دیتے۔ اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ بدھا کے زمانے میں ہندی فلسفہ نے مذہب سے ہٹ کر اپنا ایک علاحدہ مقام پیدا کرلیا تھا۔

تیسرا اہم مبحث یونان اور ہند کے فلسفیانہ ربط اور تعلق کا ہے۔ بہر حال یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ہند میں فلسفہ کا آغاز یونان سے بہت پہلے ہو چکا تھا۔ اس بنا پر کیا ہم یہ رائے قائم نہیں کرسکتے کہ ہندی فکر نے یونانی فلسفہ پر اپنا اثر ڈالا ہوگا۔ وادیٔ نیل اور وادیٔ فرات کی تہذیبیں یونان کے دَور سے بہت پہلے اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ چکی تھیں اور ہمارے پاس ایسی تاریخی شہادتیں موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہوگیا ہے کہ یونان کے فلسفہ پر ان تمدنوں نے اپنا اثر ڈالا تھا۔ اسی

طرح کیا یہ بات ممکن نہیں ہو سکتی کہ ہند نے بھی راست یا بلا واسطہ طور پر یونان کو متاثر کیا ہوگا؟

دور جدید کے مورخوں نے اس مسئلے پر کافی غور کیا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ وہ ابھی تک کسی فیصلہ کن نتیجہ تک نہیں پہنچ سکے ہیں مگر اس حقیقت کو کوئی بھی طالب علم نہیں جھٹلا سکتا کہ یونان کے بعض فلسفیانہ مذاہب کی تعلیمات اور ہند کی تعلیمات میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ ہندی فلسفہ نے یونانی فکر کو ضرور متاثر کیا ہوگا۔ مورخین اس نکتہ پر بہرحال متفق ہیں کہ یونانی فلسفے میں بعض ایسے فکری عناصر پائے جاتے ہیں جو اپنی نیچر کے لحاظ سے بالکل غیر یونانی ہیں۔ لازی طور پر وہ ایشیا سے یونان کی فکری زندگی میں داخل ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر نجات یا موکش کا تصور یونان کے آرفک فرقہ (Orphic cult) کا مرکزی تصور ہے۔ زیلر جیسا ماہر یہ تسلیم کرتا ہے کہ موکش کے تصور نے سب سے پہلے ہندوستان میں جنم لیا مگر وہ یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہے کہ نجات کا تصور آرفک فرقہ میں ہند سے آیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ موکش کا تصور ایران سے وہاں آیا تھا۔ لیکن بعد کی تحقیقات سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ایران قدیم کی زردشتیت میں نجات کے تصور کو کوئی اہمیت نہیں دی گئی۔ زیادہ صحیح قیاس تو یہ ہوگا کہ سب سے پہلے اس تصور کو ایران نے ہند سے لیا اور وہ پھر ایران کے ذریعہ یونان میں داخل ہوا۔

اس کے علاوہ یونان قدیم میں یہ عقیدہ رائج تھا کہ علم کی تلاش اور جستجو کے لیے مشرق کا سفر لازی ہے اور تاریخ سے یہ بات صاف طور پر ثابت ہوتی ہے کہ بیشتر یونانی فلسفی تلاش علم کی خاطر مشرقی ممالک میں جاتے ہیں۔ چنانچہ مشہور یونانی فلسفی دیمقراطیس نے ایک طویل عرصہ مصر اور ایران میں گزارا تھا۔ فیثاغورث نے بھی مصر کا سفر کیا تھا۔ اسی طرح افلاطون اور سولن بھی مشرقی ممالک کا دورہ کر چکے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ یونانی مفکر ہند میں بھی آئے ہوں مگر یہ بات تاریخ سے ثابت نہیں ہوتی۔ فیثاغورث کے فلسفے میں ہندی فکری عناصر کافی طور پر سموئے ہوئے ہیں۔ اگر فیثاغورث کے فلسفہ کو ہندی فلسفہ کے طالب علم کے سامنے اس کا نام لیے بغیر رکھا جائے تو وہ لازماً اسے کسی ایک ہندی مفکر کے فلسفہ سے تعبیر کرے گا۔

سکندر اعظم کی فتوحات سے بھی یونان و ہند کے روابط کا پتہ چلتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سکندر کے اتالیق ارسطو نے خود اسے ہند کی فکری بلندی کے بارے میں بہت کچھ بتلایا تھا۔ سکندر

نے وادئ سندھ اور بحر متوسط میں کئی یونانی نوآبادیات قائم کی تھیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جبکہ ہند سے یونان کے روابط اور بھی گہرے ہوجاتے ہیں۔ اس کے بعد بدھ مت کو اشوک اعظم جیسے زبردست حکمران کا سہارا ملا تو بدھ کی تعلیمات مختلف تبلیغی اداروں کے ذریعہ مغرب اور مشرق بعید کے دور دراز ممالک تک پھیل گئیں۔

ان تمام شہادتوں کے ذریعہ مولانا غور وفکر کے آغاز کی حد تک یونان پر ہند کی سبقت کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی ساتھ وہ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ ہندی فکر پر یونان کا بھی اثر پڑا ہے۔ خاص طور پر یونانی علم ہیئت نے ہند کو متاثر کیا تھا۔ ہند کا ایک مشہور ماہر ہیئت وراہا میرا (وفات 587 عیسوی) اپنی کتاب ''برہت سمہتا'' میں چند یونانی ماہرین علم ہیئت کے نام گناتا ہے۔ البیرونی کی ''کتاب الہند'' سے بھی یہ بات ثابت ہوئی ہے۔

اس مضمون کے خاتمہ پر مولانا ایک نہایت ہی اہم نتیجہ اخذ کرتے ہیں جو فلسفہ کے طالب علم کے لیے خاص اہمیت کا حامل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں ان تمام مباحث کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ کسی ملک یا قوم کی فوقیت کو ثابت کیا جائے اور ایشیا یا ہند کی برتری کا چرچا کیا جائے۔ اس طرح کی تہذیبی لین دین تو تاریخ کا پرانا سبق ہے۔ علم ودانش کو ہم جغرافیائی حدود میں مقید نہیں کرسکتے۔ وہ ان قیود سے آزاد ہے اس کا کوئی ملک نہیں۔ دانش کا فیضان کسی خاص قوم تک محدود نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بارش کرم تو ہر مقام پر ہوتی ہے۔ اس پر سبھی قوموں کا حق ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ سقراط نے یونان میں جنم لیا اور اپنشدوں کے لکھنے والے ہند کی دھرتی کی پیداوار ہیں سوانحی نقطۂ نظر سے تو کارآمد ہوسکتا ہے لیکن جہاں تک انسانی دانش کی تاریخ کا سوال ہے یونان اور ہندستان کی قید نہیں۔ علم وحکمت کا اُجالا تو ہر طرف پھیلا ہوا ہے۔

آخر میں مولانا اپنے مخصوص انداز میں ایک عرب شاعر کی مشہور بیت نقل کرتے ہیں جو قبیلۂ بنوامیر سے متعلق ہے مگر اس کا اطلاق انسانی دانش پر بھی ہوسکتا ہے۔ ؎

مت کہو کہ اس کا دیار نجد کے مشرق میں واقع ہے
کیوں کہ تمام نجد بنوامیر کی رہائش گاہ ہے

مولانا آزاد:

قومی تعلیمی پالیسی 1986 کے پیش رو مفکر

عبداللہ ولی بخش قادری

ہماری جدّ وجہدِ آزادی کے سرکردہ مجاہدین میں مولانا آزاد کا نام نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ اُنھیں آزاد ہندوستان کے ایک جلیل القدر معمار کا اعزاز بھی حاصل ہوا اور وہ اُس کے پہلے وزیرِ تعلیم بنے۔ اُنھوں نے اپنی زندگی کے آخری گیارہ سال (1947 تا 1958) تعلیمی نظام کی راہیں استوار کرنے اور اُسے قومی رنگ و آہنگ عطا کرنے میں صرف کیے۔ وہ ایک کثیر الجہات شخصیت کے مالک تھے۔ اُنھیں بہ یک وقت مذہبی رہنما، سیاست داں، مصنف، خطیب، عالم، صحافی اور مفکر گردانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بلاشبہ وہ اپنے عہد کے ایک ممتاز دانشور کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ مقلدِ قطعی نہیں تھے، لیکن روایات کا واجب احترام کرتے تھے۔ اُنھوں نے اپنے آپ کو اپنے تہذیبی ورثے سے جدا نہیں کیا، لیکن نئے خیالات اور نئی طرزِ نظر کی طرف متوجہ بھی ہوتے رہے۔ وہ اپنے آپ سے مخلص تھے اور اپنا نقطہ نظر رکھتے تھے۔ اُنھیں نہ خوشنودی درکار تھی اور نہ سستی شہرت۔ وہ اعلانِ حق کے قائل تھے خواہ حکومت خفا ہو یا اکثریت۔ مگر وہ ایک کشادہ ذہن اور وسیع القلب انسان تھے۔ اُن کے یہاں نہ تنگ نظری پائی جاتی ہے اور نہ مجنونانہ عقیدت۔ وہ

حبِ وطن سے سرشار ہونے کے باوجود وطنیت کے حصار میں محدود رہنے پر خود کو رضامند نہ کر سکے اور پوری انسانی میراث سے فیضان حاصل کرنے کے ہمیشہ خواہاں رہے بالخصوص اسلامی فکر و تمدن سے۔ دراصل وہ مسلکِ انسانیت کے پیرو تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اُن کے تصورات میں آفاقی معتقدات جھلکتے ہیں۔

اُنھوں نے تعلیم کو قومی حالات و روایات کے تناظر میں دیکھا اور ملک کے مفادات و مقصودات کے تحت اس کی اہمیت اور اُس کے عصری تقاضوں کو سمجھا۔ وہ تعلیم کے اندر گیرائی اور گہرائی دونوں دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کے عہدِ وزارت میں تعلیمی منصوبہ بندی کا آغاز ہوا اور یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کا قیام عمل میں آیا۔ وہ تعلیم کا ایک جامع اور ارفع تصور رکھتے تھے۔ اُن کی رہنمائی اور دلچسپی کی بنا پر اعلیٰ تعلیم میں سائنسی اور تہذیبی ترقی کی طرف رجوع کیا گیا۔ کونسل برائے سائنسی و صنعتی تحقیق (کونسل آف سائنٹفک اینڈ انڈسٹریل ریسرچ) کے زیرِ اہتمام بہت سی قومی تجربہ گاہیں (نیشنل لیبارٹیریز) قائم کی گئیں۔ نیز سائنس اور سائنسی تحقیق کو خصوصی طور پر فروغ حاصل ہوا۔ وہ کسی نظامِ تعلیم کو فنونِ لطیفہ کے بغیر مکمل ماننے کو تیار نہیں تھے۔ اُنھوں نے فنونِ لطیفہ کی کُل ہند کانفرنس (منعقدہ: 19 راگست 1949) میں خطبۂ افتتاحیہ پڑھتے ہوئے فرمایا تھا کہ ایک سماج کی صحت مندی اور اعتدال پسندی کا اظہار اس کے افراد میں ذوقِ لطیف کی ترویج سے ہوا کرتا ہے۔ وہ شخصیت کی تعمیر میں مصوری، موسیقی، رقاصی، سنگ تراشی، ڈراما، غرض کہ سب ہی فنونِ لطیفہ کو اہم خیال کرتے تھے۔ اُنھوں نے متعدد موقعوں پر اپنے تعلیمی خطبات میں اس بات کا اعادہ کیا ہے۔ وہ فنونِ لطیفہ کے شیدائی تھے اور شعر و نغمہ کا تو شوق بھی رکھتے تھے۔ ان کے اس احترام و اشتیاقِ ادب و فن کی ایک درخشاں مثال ''ساہتیہ اکادمی'' ''للت کلا اکادمی'' اور ''سنگیت ناٹک اکادمی'' کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے۔

ایک وزیرِ تعلیم کی حیثیت سے مولانا آزاد کی اصلی اہمیت اُن احکامات اور اقدامات پر مبنی نہیں ہے جو اُن کے وزارتِ تعلیم کی مسند پر فائز ہونے کے دوران سرزد ہوئے، جن کی بنا پر تعلیم کی تنظیمِ نو اور توسیع وجود میں آئی۔ اس دوربینی اور بالغ نظری کی بنا پر ہے جس سے اُنھوں نے ہندستانی تہذیب و ثقافت کی ترجمانی کی ہے اور جس پس منظر میں اُنھوں نے قومی تعلیم کی آبیاری

کی۔ اُنھوں نے قدیم و جدید افکار کا خوشگوار امتزاج پیدا کرنے کی سعی اُس وقت کی جبکہ انتہا پسندی اور بے اعتمادی کی شورش اپنے عروج پر تھی۔ ایک طرف اُنھوں نے سائنسی نقطۂ نظر اور منطقی زاویۂ نگاہ سے عصری مسائل کا جائزہ لیا اور دوسری طرف اُن اقدارِ عالیہ کو عزیز رکھا جو کہ ہندستانی اور اسلامی ورثہ سے اُنھیں نصیب ہوئی تھیں۔ ان کا اصل عطیہ وہی متوازن مطمحِ نظر اور غیر متشدد و بے تعصب یعنی لبرل قیادت ہے۔ جو اُن کے فکر و عمل سے ہمیں نصیب ہوئی۔

مولانا آزاد نے اسلامی فکر اور مشرق و مغرب کے فلسفہ سے اپنا فلسفۂ حیات اختیار کیا تھا، جس سے اُن کی اخلاقی اقدار کا تعین ہوتا ہے۔ یوں تو اُنھوں نے اپنے ضابطۂ اخلاق کے بارے میں جا بجا اظہار کیا ہے لیکن مشرق و مغرب میں انسان کا تصوّر اور فلسفۂ تعلیم، کے عنوان پر 'یونیسکو' کی طرف سے 13 دسمبر 1951 کو دہلی میں منعقد ہونے والے سیمنار کے افتتاحی خطبے میں اُن کے تاثرات بخوبی یک جا بیان ہوئے ہیں۔ وہ 'رواداری' کی تعلیم و ترغیب پر زور دیتے ہیں اور اسے مذہب کی ایک بنیادی قدر گردانتے ہیں۔ اُن کا اصرار ہے کہ مذہب کا مقصد آپس کا نفاق نہیں، اتفاق ہے۔ وہ فصل نہیں، وصل کی تعلیم دیتا ہے۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ ہمارے دل میں تمام مذاہب کا احترام ہونا چاہیے اور ہمیں انسان کی عظمت کا پاس رہنا چاہیے۔ اُنھوں نے 'رواداری' کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے بدی اور بد کے فرق کو ملحوظ رکھنے کی طرف دھیان دلایا ہے۔ اُن کا ارشاد ہے کہ برائی کو دُور کیا جائے، لیکن برائی کرنے والے سے بَیر نہ ہو۔ جیسے مرض کا علاج کیا جاتا ہے اور مریض سے ہمدردی۔ اُن کے نزدیک اُستاد کا منصب یہی ہے کہ وہ شاگردوں کی زندگی سے بداعمالیوں کو دُور کرے، لیکن اُنھیں عزیز ہی رکھے۔ اس رویّے کو وہ عین مذہبی فعل مانتے ہیں اور ایک اچھے انسان یا مردِ مومن کا تصوّر بھی کچھ ایسا ہی رکھتے ہیں۔

مولانا آزاد کو اپنی منصبی حیثیت سے مذہبی تعلیم کی نوعیت اور اہمیت پر بھی غور کرنا پڑا تھا اور ایک عالمِ دین کا مرتبہ رکھنے کے باوجود اُنھوں نے سرکاری مدارس کے نصاب میں 'مذہبی تعلیم' کو داخل ہونے سے باز رکھا۔ کیونکہ اُنھوں نے محسوس کر لیا تھا کہ ایک سیکولر ریاست میں جہاں رنگا رنگ اور مخلوط سماج ہو، نہ یہ مناسب ہے اور نہ ممکن کہ کسی قسم کی فرقہ وارانہ مذہبی تعلیم کو روا رکھا جائے۔ اُنھوں نے اس سلسلے میں نہایت محتاط رویّہ اختیار کرنے کی ہدایت کی تاکہ بے جا مذہبیت کا

زور نہ بڑھ جائے۔ اگرچہ وہ زندگی اور تعلیم دونوں میں مذہبی اقدار کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ وہ قومی تعلیم میں اخلاقی اقدار کی آبیاری چاہتے تھے اور سیرت سازی کے لیے اُنھیں ضروری خیال کرتے تھے۔ اُنھوں نے وشوابھارتی کو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ دیے جانے کے موقع پر اپنے ان خیالات کا واضح طور پر اظہار کیا ہے اور ٹیگور کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے بین الاقوامی مفاہمت اور مسلکِ انسانیت کی پُرزور تائید کی ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ تعلیم اخلاقی اور روحانی قدروں کو فروغ دے اور تمام ادیان عالم کی آگاہی و احترام سکھائے۔ اُنھیں تعلیم کا جوہر 'قومی ذہن کی تشکیل' نظر آتا ہے، جو اپنی روایات کا حامل، اپنے ورثہ کا امین، عصری حسیت کا مالک اور عہدِ نو کا نقیب ہو۔

اقدارِ عالیہ کی پرستاری، حبِ وطن سے سرشاری، اور مسلکِ انسانیت کی پیروی ہی مولانا آزاد کے فلسفۂ تعلیم کے نمایاں عناصر ہیں۔ لیکن ان کی وفات کے بعد وہ تہی داماں آگئے اور ہماری تعلیم گاہیں ان صالح اثرات سے یک سر محروم ہوتی چلی گئیں۔

قومی نظامِ تعلیم کی تشکیل کو مکمل کرنے اور مستحکم بنانے کے لیے دورِ آزاد کی داغ بیل پر ملک کی تعلیمی پالیسی کو 1968 میں مرتب کیا گیا، لیکن اس کے لیے نہ خاطر خواہ وسائل مہیا ہوئے اور نہ اُسے عملی شکل دینے کے لیے پورے انہماک کے ساتھ اقدامات ہی کیے گئے۔ اس کیفیت کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ نظامِ تعلیم اُن توقعات کو پورا کرنے میں ناکام رہا، جنھیں قوم نے بجا طور پر اس سے وابستہ کر رکھا تھا۔ مادّی اور خارجی ترقی کی سُست رفتاری کے ماسوا، سماجی انحطاط اور اخلاقی پستی کے آثار نمایاں ہونے لگے۔ اس صورتِ حال سے متاثر ہوکر جنوری 1985 میں ایک نئی تعلیمی پالیسی کی تشکیل کا اعلان کیا گیا۔ یہ دستاویز ''تعلیم کی چنوتی — ایک حکمتِ عملی تناظر'' کے نام سے پیش ہوئی۔ اس میں تقریباً چالیس سال کی تعلیمی پیش رفت کا ایک دیانت دارانہ جائزہ پیش کیا گیا ہے جو کہ ایک حقیقت پسندانہ پالیسی مرتب کرنے کے لیے 'پس منظر' کی سی حیثیت رکھتا ہے۔ اسے 'اعترافِ عجز' یا 'اقبالِ جرم' سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ آزاد ہندستان میں تعلیم کی کمیت و کیفیت کی رفتارِ ترقی کے اس بیان میں اپنی کوتاہیوں کو بے نقاب کیا گیا ہے۔ اس احتساب کے بعد اُس حکمتِ عملی پر روشنی ڈالی گئی ہے جو کہ نئی تعلیمی پالیسی کو متعیّن کرنے کا باعث ہوئی۔ یہ

حق گوئی و بے باکی بلاشبہ ملک کی قیادت کی بالغ نظری کی دلیل ہے اور اس سے تعلیم کے خوش آئند مستقبل کی بشارت بھی ملتی ہے۔ مگر یہ نوبت آئی ہی کیوں؟ اس سوال کا سیدھا سا جواب یہی ہے کہ ہم قومی تعلیم کے اس تخیل سے غافل ہوگئے جو آزاد ہندستان کی تعلیم کے معمارِ اوّل نے ہمیں دیا تھا اور اُن کی سرکردگی میں جو تعلیمی ڈھانچہ تیار ہوا تھا، اُس کی صورت گری نہ ہوسکی۔ کیونکہ اُن کے بعد مرکزی وزارتِ تعلیم کی سربراہی کے لیے اُن جیسا بلند قامت قومی رہنما اور دیدہ ور عالم میسّر نہ ہوا۔

مذکورہ بالا اعلان کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی 1986 ملک کے سامنے پیش ہوئی۔ اس میں 'قومی تعلیمی نظام' کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کے لیے موثر اقدامات کی نشاندہی کردی گئی ہے۔ اس نظام سے مراد ہے کہ ''ایک مقررہ سطح تک بلالحاظ ذات، مذہب، مقام اور جنس تمام طلبا کو ہم رُتبہ نوعیت کی تعلیم تک رسائی ہو۔'' اس کا 3+2+10 سال کا تعلیمی ڈھانچہ ملک کے تمام حصوں کے لیے ہے۔ جس کے پہلے دس برسوں کی مزید تقسیم اس طور کی گئی ہے کہ پانچ سالہ ابتدائی تعلیم اور تین سالہ ثانوی ابتدائی تعلیم۔ دستوری اعتبار سے عام لازمی اور مفت تعلیم کے آٹھ سال پورے ہوجاتے ہیں۔ اس کے بعد دو سال ہائی اسکول کی تعلیم کے ہیں۔ ان دس برس کے بعد دو سال کی مدت اعلیٰ ثانوی تعلیم کی ہے اور پھر تین سالہ 'ڈگری نصاب' شروع ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی بڑی اہم ہے کہ پہلے دس سال کا نصاب ایک مشترک مرکزی جزو بھی رکھتا ہے جو کہ ''ہندستان کی جدّ وجہدِ آزادی کی تاریخ، آئینی فرائض اور دیگر ایسے مواد پر مشتمل ہوگا جو قومی شناخت کو پروان چڑھانے کے لیے لازمی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ مساوات کو بھی فروغ دیا جائے گا۔'' اور ''ضروری ہوگا کہ سبھی کو نہ صرف رسائی کے اعتبار سے بلکہ کامیابی کے شرائط کے اعتبار سے بھی مساوی موقع فراہم کیا جائے۔'' صرف اتنا ہی نہیں ہے بلکہ مساوات اور سماجی انصاف کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے خواتین، درجِ فہرست ذاتوں اور قبائل، اقلیتوں، معذور افراد، بالغان اور تعلیمی اعتبار سے پس ماندہ دیگر طبقوں کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی جائے گی۔

یہ تمام کوششیں سماجی انصاف کی فضا کو تقویت پہنچانے کے علاوہ ملک کی سالمیت کو برقرار رکھنے اور قومی یک جہتی کو بڑھانے کا بھی نہایت کارگر وسیلہ ثابت ہوں گی۔ ایسی ہی مصالح کے

باعث ایک قومی ذہن کی تشکیل کا خواب مولانا آزاد نے بھی دیکھا تھا۔ انھوں نے اپنی تقریر (صفحہ 208) میں صاف طور پر کہا تھا کہ ہماری قومی تعلیم کی تشکیل نو میں ہمارا مقصد تمام لوگوں میں 'اتحادِ فکر' ہے جو اپنے اندر تاریخی، لسانی، تہذیبی اور دیگر اختلافات کو سمو لے اور کثرت میں وحدت کی جلوہ نمائی کرے۔ اُن کا زور ایک 'نئے ذہن' کی تعمیر پر تھا۔ وہ مستقبل کے ہندستان میں فکرِ بلند، جرأت کردار اور خلوص کار رکھنے والے انسان چاہتے تھے۔ وہ پورے طور پر "قومی تشخص" کے حامی اور علمبردار تھے۔ اس 'نئی پالیسی' میں استاد کی حیثیت اور اہلیت دونوں کی طرف خاطر خواہ توجہ کی گئی ہے تاکہ وہ جلد سماج میں اپنی عظمتِ رفتہ کی بازیابی کر سکے کیونکہ کوئی بھی معاشرہ اپنے اساتذہ کے مقام سے بالاتر نہیں ہوسکتا اور اُن کے مرتبے سے ہی کسی ملک کے مستقبل کی ضمانت ملتی ہے۔ اس پالیسی میں اساتذہ کی زندگی کو خوش گوار بنانے کے لیے پوری سعی کی گئی ہے اور ان کی علمی استعداد میں اضافے کے لیے بیشتر ممکن تدابیر اختیار کی گئی ہیں۔ استادوں کی 'ملازمت سے قبل' اور 'دوران ملازمت' تربیت کا ایک جامع پروگرام تیار کیا گیا ہے۔ اداراتی منصوبہ بندی سے لے کر قومی تعلیمی منصوبہ بندی تک ہر جگہ اُن کی نمائندگی کو ضروری تسلیم کیا گیا ہے۔ نیز داخلہ، نصاب، امتحان جیسے امور طے کرنے میں اُن کی شرکت لازم قرار دی گئی ہے۔ ان تمام تجاویز کی غرض وغایت بھی تعلیمی نظام کو موثر بنانی ہے۔ مولانا آزاد اپنے عہدِ وزارت میں اس طرف بھی رجوع ہوئے تھے اور استاد کی سربلندی کے لیے اُن کا دستِ تعاون سب سے پہلے اُٹھا تھا۔ جبکہ تعلیم اور تعلیمی کارکن دونوں کی طرف سے ایک عام بے حسی اور بے رُخی کا دور جاری تھا۔ اُنھوں نے اپنی متعدد تقاریر میں اور بڑے بڑے اہم مواقع پر قوم کی تعلیم کی طرف سے غفلت شعاری کا شکوہ کیا ہے اور اپنی بے اطمینانی کا اظہار فرمایا ہے۔ قومی تعلیمی پالیسی 1986 میں خلاقیت، تحقیق اور تکمیلیت پر بہت کچھ زور دیا گیا ہے۔ کیونکہ تعلیم کے وقار اور فروغ کے لیے طالبانِ علم کو ان صفات کا اہل ہونا ضروری ہے اور یہی وہ صفات ہیں جو ایک معلّم اپنے اندر اور اپنے طالب علموں کے اندر پروان چڑھانے سے حقیقی معنوں میں اپنی منصبی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوتا ہے۔ مولانا آزاد ان اوصاف اور خصوصیت کے ساتھ اعلیٰ تعلیم کے معیار کو بلند کرنے کے لیے اپنے آغاز کار سے ہی مصر نظر آتے ہیں۔

قومی تعلیمی پالیسی 1986 کا طرۂ امتیاز 'اقدار رُخ تعلیم' کو گردانا جاسکتا ہے۔ "تعلیم کی

چنوتی' میں معاشرے کے اندر اقدار کی بڑھتی ہوئی ناقدری کی طرف سے تشویش کا اظہار کیا جاچکا تھا اور تاریک خیالی، تعصب، تشدد، استحصال، ضعیف الاعتقادی اور تقدیر پرستی جیسے منفی رجحانات سے نوخیز ذہنوں کو پاک رکھنے کی ذمہ داری تعلیم پر ڈالی گئی تھی نیز ان کے بجائے سیکولرازم، سوشل ازم، جمہوریت، سائنسی مزاج، قومی یکجہتی، حب الوطنی اور بین الاقوامی مفاہمت جیسے دستوری مقاصد کے حصول کو پیش نظر رکھنے کی تاکید بھی ہوگئی تھی۔ لہٰذا اس پالیسی میں واضح کردیا گیا کہ اقدار عالیہ کے علاوہ سماجی اور تہذیبی اقدار کو بھی پورے طور پر دل کے اندر اُتارا جائے اور سماج میں اقدار کے فروغ سے ہی تعلیمی عمل کی کامیابی کا اندازہ لگایا جائے گا۔

مولانا آزاد کی قیادت میں جس طور ہمارے نظامِ تعلیم کا خاکہ تیار ہوا اور اس کے خطوط اُبھرنا شروع ہوئے، وہ روش غالباً کوئی بھی اختیار کرتا جسے اس سلسلے میں شرف اوّلیت حاصل ہوتا۔ لیکن تعلیم کی اقدار اور اس کے جمالیاتی پہلو کی طرف مولانا متوجہ ہوئے، وہ ان کی شخصیت اور انفرادیت کا ہی فیض گردانا جاسکتا ہے۔ وہ حقیقی معنی میں ایک مذہبی انسان تھے اور اقدار عالیہ کے علمبردار۔ اس ضمن میں ان کے یونیسکو سیمینار کے خطبہ صدارت کا ذکر آچکا ہے۔ ان کی ایک معرکہ آرا تقریر (صفحہ 151) بھی یاد آتی ہے، جس میں اُنھوں نے ملک کے مورخوں کو کشادگی فکر ونظر کی دعوت دیتے ہوئے معروضی رویہ اختیار کرنے نیز علاقائی اور فرقہ وارانہ تعصب سے باز رہنے کی ترغیب دی ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ تاریخ اپنی تہذیب اور تمدن کی داستان ہونی چاہیے۔ جس میں اس کا فلسفہ، مذہب اور انسان دوستی کا پیغام جھلکتا ہو۔ اس تعلیمی پالیسی میں تاریخ کی تصنیف و تدریس کے سلسلے میں مولانا آزاد کے افکار کی بازگشت پورے آہنگ کے ساتھ سنائی دیتی ہے۔

مولانا آزاد نہایت پختہ ذوقِ جمال بھی رکھتے تھے۔ وہ فنونِ لطیفہ کے شیدائی اور مظاہرِ فطرت کے گرویدہ تھے۔ اُن کے نزدیک انسان کی فن کاری ہو یا قدرت کی کاری گری، حُسن بہر صورت اپنا جلوہ دِکھاتا ہے اور اس سے لطف اندوز ہونے سے روح کو بالیدگی نصیب ہوتی ہے۔ وہ جمالیات کی تعلیم کو اہمیت دیتے تھے۔ اُسے وہ طہارتِ جذبات، فروغِ صلاحیت اور عالمی اتحاد کا وسیلہ تصور کرتے ہیں (تقریر صفحہ 112) آج پھر فنونِ لطیفہ کی افادیت کو ہماری اس نئی پالیسی میں سراہا گیا ہے۔ جس سے مولانا کے حسنِ نظر کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ مولانا نفاست پسند واقع ہوئے تھے۔ ان

کا مذاق سلیم بے حد رچا بسا تھا اور آداب زندگی انتہائی شائستہ و پیراستہ۔ ان کے اقوال سے بڑھ کر اُن کے افعال اس معاملے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ اُنھوں نے ملک کے آثار قدیمہ، صناعی کے نمونوں، نوادرات، علمی اور ادبی کارناموں، چرند و پرند اور شجر و حجر وغیرہ کے بارے میں احترام و افتخار کے جذبات رکھنے کے سلسلے میں بھی جو کچھ تلقین کی ہے، اس سے زیادہ اُن کی زندگی سے شہادت ملی ہے۔ آج ہماری تعلیمی پالیسی بھی اس طرف رجوع ہوئی ہے۔

بہر کیف قومی تعلیمی پالیسی 1986 کے ہر پہلو پر ''فکرِ آزاد'' کا پرتو بالکل صاف طور پر دکھائی دیتا ہے۔ البتہ لسانی پالیسی کے سلسلے میں اس سے کچھ بھی استفادہ نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں بھی ''سہ لسانی فارمولا'' اپنی مسخ شدہ شکل میں ہی کارفرما دکھائی دیتا ہے۔ آزادی کے چالیس سال بھی آزاد کی زبان کو تہمت سے بری الذمہ نہیں کر سکے ہیں اور وہ بدستور نا کردہ گناہی کے عتاب کا شکار بنی ہوئی ہے۔ اس ایک بے التفاتی سے قطع نظر ''قومی تعلیمی پالیسی 1986'' کی فلسفیانہ اساس بالعموم اور اُس کا 'اقدار رخ تعلیم' فراہم کرنے کا عزم بالخصوص اپنے وطنِ عزیز کے آزاد نظامِ تعلیم کے صفحے پر مولانا آزاد کے ثبت کردہ ''نقشِ اوّل'' کی اصابت اور افادیت پر بخوبی دلالت کرتا ہے۔

کتابیات

1- Speeches of Maulana Azad (Publications Division, Govt. of India, Ministry of Education, New Delhi-1956.

2- The Humanist Tradition in Indian Educational Thought by K.G.Saiyidain. Asia Publishing House, Bombay-1966.

3- National Policy on Education- 1986 Programme of Action. Govt. of India, Ministry of Human Resource Development, Department of Education, New Delhi-1986.

4 -Inservice Teacher Education Package, vol.II For Upper Primary and Sec.School

Teachers N C E R T New Delh.-1988

5- تعلیم کی چنوتی — ایک حکمت عملی تناظر، وزارت تعلیم، حکومت ہند نئی دہلی 1985

6- قومی تعلیمی پالیسی 1986، وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند، محکمہ تعلیم، نئی دہلی 1986

7 اساتذہ کی تربیتی پیکیج۔ جلد اول، برائے پرائمری اسکول اساتذہ، اسٹیٹ انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن، سری نگر۔ 1988

8- تعلیمی افکار و مسائل، عبداللہ ولی بخش قادری، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی 1981

حصہ سوم

صحافتی وسیاسی پہلو

حصّہ سوم

صحافتی وسیاسی پہلو

ابتدائیہ

مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافتی صلاحیتوں کا اعتراف کئی نقادوں، علما اور صحافیوں نے کیا ہے۔ مولانا نے صرف پندرہ برس کی عمر میں صحافت شروع کر دی، دو جریدے نکالے اور کامیاب رہے۔ اُنھوں نے صحافت میں ایک نئی طرز تحریر کو ایجاد کیا اور اپنے قلم کی جنبش سے قاری کے دل و دماغ میں ہلچل مچادی۔ اُنھوں نے اپنی تحریروں میں ایک ایسا منفرد طریقہ اپنایا جو ادب کے ساتھ نفسیات کی باریکیوں پر بھی نظر رکھتا تھا۔ اُنھوں نے اپنی صحافتی تحریروں سے ہندستانی قوم کو انقلاب اور آزادی حاصل کرنے کا گُر بتایا۔ اُنھوں نے عوام کو یقین دلایا کہ بیسویں صدی میں دنیا کا کوئی ملک غلام نہیں رہ جائے گا اور ہندستان کو بھی آزادی ملے گی۔ وہ ایک بلند پایہ ادیب، بے باک صحافی اور عظیم مدبر تھے۔ الہلال اور البلاغ کا مقام اس وقت کے تمام اخباروں میں اونچا نظر آتا ہے۔ ان کی صحافت تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اُردو زبان میں اس سے زیادہ پُر جوش اور بے خوف ایڈیٹوریل مولانا آزاد سے پہلے کسی نے نہیں لکھے۔ یہ اپنے معیاری مضامین کے لیے دنیائے اُردو میں آج بھی مقبول ہیں۔

مولانا آزاد متحدہ قومیت کے زبردست علمبردار تھے۔ ان کی پرورش ہندستانی فضا میں ہوئی تھی جہاں مشترکہ قومی عناصر کی کمی نہیں تھی۔ یہاں کے کینوں میں مختلف عقائد و مذاہب کے لوگ ایک ساتھ تعلیم حاصل کرتے تھے۔ درباروں، دفتروں اور بازاروں میں ہندو مسلم باہم ملتے رہتے تھے۔ ایک دوسرے کے تہواروں، خوشیوں اور غموں میں شامل ہوتے تھے۔ ایک دوسرے کے صوفی اور سنتوں کے عقائد کی قدر کرتے تھے۔ اسی مشترکہ تہذیب کی عکاسی ہمارے ادب میں بھی نظر آتی ہے۔ لیکن تقسیم ہند کے قبل ہی انگریزوں نے نفرت کے بیج بودیے اور قومی تصور بکھرنا شروع ہو گیا تھا۔ مولانا آزاد نے الہلال اور البلاغ کے ذریعے متحدہ قومیت اور ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا۔ اُنھوں نے بار بار عوام سے یہی کہا کہ مشترکہ تہذیب اور متحدہ قومیت کے تصور کو عام کیے بغیر آزادی ممکن نہیں ہے۔ وہ ایک حساس دل اور تخلیقی دماغ لے کر پیدا ہوئے تھے۔ ایک ایسا دماغ جو بھلائی اور فلاح کی راہیں سوچتا ہے اور ایک دل جو ہر انسان کے دُکھ درد کو اپنے درد کے طور پر محسوس کرتا ہے۔

مولانا آزاد تحریک آزادی کے مجاہد تھے۔ مولانا گاندھی جی کے ساتھ مل کر آزادی کے لیے جدو جہد کرتے رہے۔ مولانا آزادی کے لیے لڑنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ وہ سیاسی رہنماؤں کے ساتھ مل کر عوام کو بے خوف سپاہی کی طرح آزادی کی منزل کی طرف بڑھنے کی ترغیب دیتے رہے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان بھی کانگریس میں شامل ہوں اور سیاست میں عملی حصہ لیں۔ اُنھوں نے سیاست میں غیر جانب داری اور دیانت داری کی اہمیت کو واضح کیا۔ وہ ایک مدبر سیاست داں ہی نہیں اعلیٰ پایے کے سیاسی مفکر بھی تھے۔ اُنھوں نے چانکیہ سے لے کر ابن تیمیہ اور امام اعظم ابوحنیفہ تک تمام مفکرین سیاست اور ٹیپو سلطان سے لے کر شیخ الہند اور تانتیا ٹوپے تک تمام مجاہدین آزادی کا بھی مطالعہ کیا تھا۔ اس لیے وہ بے باک اور نڈر تھے۔ انگریزی قوم کے سامنے شکست خوردہ ہونے کا تصور بھی ان سے کوسوں دور تھا۔

حصہ سوم میں مولانا آزاد کی صحافتی اور سیاسی عظمت کا بھرپور جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ نیاز فتحپوری اور پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے مولانا کی صحافت پر جو مضمون قلم بند کیے ہیں وہ ان کے صحافت پر لکھے گئے بہترین مضامین ہیں۔ ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی نے مولانا آزاد کے مکاتیب کی

روشنی میں ان کی انشا پردازی کا تجزیہ کیا ہے۔ سید حامد صاحب اور رشید الدین خاں نے مولانا کے سیاسی کارناموں اور تفکرات اور عملی سیاست پر قلم اُٹھایا ہے اور بتایا ہے کہ مذہب اور سیاست دونوں میدانوں میں ان کی صحافت اور خطبات نے بھی تہلکہ مچا دیا تھا۔ گوپی ناتھ امن لکھنوی نے مولانا کو ان کی تصنیف ''غبار خاطر'' کے تناظر میں دیکھا اور پرکھا ہے اور علی سردار جعفری نے ان کی تحریروں میں ان کے ذوق جمال کو ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے۔ مولانا آزاد ایک بہترین سیاست داں ہوتے ہوئے بھی سیاسی پینترے بازی سے ہمیشہ دور رہے۔ وہ ایک بہادر سپاہی اور جری صحافی کی طرح اپنے ملک ہندستان اور اس کی عوام کی فلاح و بہبودی کی خاطر کام کرتے رہے۔

پروفیسر عبدالستار دلوی

مولانا آزاد کی صحافتی عظمت

نیاز فتح پوری

مولانا آزاد کی تمام ذہنی خصوصیات اور جامعیت فضل و کمال سے ہٹ کر محض ان کی صحافتی عظمت و خصوصیت پر اظہار خیال بہت دشوار ہے۔ مولانا کے صحافتی بدائع کا ذکر کرنا اور اُن تمام عطایائے فطرت کو نظر انداز کر دینا جو قدرت نے ان کے ذہن و دماغ میں ودیعت کیے تھے ممکن نہیں کیونکہ مولانا کی صحافت عہدِ حاضر کی اصطلاحی اور ٹیکنیکل صحافت سے بہت مختلف تھی۔ اتنی مختلف کہ اگر ہم اسے ماورائے صحافت کسی اور چیز سے تعبیر کریں تو غالباً یہ تعبیر غلط نہ ہوگی۔

مولانا اپنی فطری افتاد، اپنے فکر و تصوّر، اپنے رجحانات و میلانات اور ذہنی اکتسابات کے تنوع کے لحاظ سے اس قدر غیر معمولی انسان تھے کہ بیک وقت نہ ہم ان کے جملہ فضائل و خصائص کا احصار کر سکتے ہیں نہ ان کے دماغ کو مختلف خانوں میں تقسیم کر کے ان کی ادبی، علمی، مذہبی و صحافتی خصوصیات کے درمیان کوئی حدِ فاصل قائم کر سکتے ہیں۔

لائیڈ جارج سے ایک بار کسی نے پوچھا کہ "صحافی بننے کے لیے ایک انسان کو کیا کیا جاننا چاہیے۔" اُنھوں نے جواب دیا۔ "سب کچھ اور کچھ نہیں یعنی صحافی دراصل وہ ہے جو دنیا کی تمام باتوں کو جانے، لیکن ماہر کسی کا نہ ہو۔" لیکن مولانا کی یہ عجیب و غریب خصوصیت کہ وہ بہت کچھ جانتے تھے اور جو کچھ جانتے تھے ماہرانہ حیثیت سے جانتے تھے۔ ایسی خصوصیت تھی جس کی نظیر

دنیائے صحافت میں مشکل ہی سے مل سکتی ہے۔

مولانا کے فضل وکمال کا تنوع، ان کے مطالعے کی وسعت ان کا پاکیزہ جمالیاتی ذوق اور ایک خاص قسم کا عالمانہ رکھ رکھاؤ۔ ان سب کا اتنا دلکش امتزاج ان کے اندر پایا جاتا تھا کہ ہم ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے جدا کر ہی نہیں سکتے۔ گویا وہ ایک ایسا کُل تھے جس کا کوئی جزو اس سے علاحدہ نہیں کیا جاسکتا۔

ہمارے سامنے اگر مختلف رنگ کے پھول علاحدہ علاحدہ رکھ دیے جائیں تو ہم ان کے رنگ ونکہت پر علاحدہ علاحدہ اظہار خیال کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ان سب کا گل دستہ بنا کر سامنے لایا جائے تو ہم اسے گل دستہ ہی کی حیثیت سے دیکھیں گے اور امتیاز رنگ ونکہت کا کوئی سوال ہمارے سامنے نہ ہوگا۔ بالکل یہی حال مولانا کے ذہنی اکتسابات کے تعدد وتنوع کا تھا کہ ہم ان کو ایک دوسرے سے علاحدہ کر ہی نہیں سکتے۔ خواہ وہ شعروادب سے متعلق ہوں۔ خواہ مذہب وحکمت سے وابستہ ہوں۔ خواہ صحافت وسیاست سے!

یہ بات کم لوگوں کو معلوم ہوگی کہ مولانا کی جو خصوصیات دنیا پر ظاہر ہوسکیں وہ اُن سے بہت کم تھیں جو چھپی ہوئی رہ گئیں۔ حالانکہ وہ بہت زیادہ وزنی وگراں قدر تھیں۔ ہم نے مولانا کو اتنا ہی جانا جتنا وہ چاہتے تھے کہ ہم جانیں اور ان کی ہستی کے بہت سے امکانات دنیا پر ظاہر نہ ہوسکے۔

وہ امکانات کیا تھے ان کی تعیین وصراحت آسان نہیں، تاہم جس حد تک میرے ذاتی ربط ومطالعہ کا تعلق ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اگر ان کی زندگی ایک خاص سانچہ میں ڈھل کر وہ نہ ہوجاتی جو ہمارے سامنے آئی تو وہ خدا جانے کیا کیا ہوسکتے تھے۔ وہ اگر عربی شاعری کی طرف توجہ کرتے تو متنبّی و بدیع الزماں ہوتے۔ اگر وہ محض دینی و مذہبی اصلاح اپنا شعار بنا لیتے تو اس عہد کے ابن تیمیہ ہوتے۔ اگر محض علومِ حکمیہ کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیتے تو ابن رشد اور ابن طفیل سے کم درجے کے متکلم وفیلسوف نہ ہوتے۔ اگر وہ فارسی شعروادب کی طرف متوجہ ہوتے تو عرفی و نظیری کی صف میں اُنھیں جگہ ملتی۔ اگر وہ تصوف واصلاحِ اخلاق کی طرف مائل ہوتے تو غزالی اور رومی سے کم نہ ہوتے اور اگر وہ مسلکِ اعتزال اختیار کرتے تو دوسرے واصل بن عطا ہوتے۔ واصل بن عطا کا ذکر آیا ہے تو اس کے تبحر علمی کا بھی ایک لطیفہ سُن لیجیے۔ یہ پیدائشی توتلا تھا جسے

عربی میں الشغ کہتے ہیں۔ رے کا تلفظ وہ صحیح نہ کرسکتا تھا لیکن اس کی ذہانت ورلسانی مہارت کا یہ عالم تھا کہ جب وہ کسی مجمع میں تقریر کرنے کھڑا ہو جاتا تو وہ کوئی لفظ ایسا استعمال ہی نہ کرتا جس میں رے پائی جاتی ہے۔ ایک بار اس سے کسی نے پوچھ کہ اگر تم کو یہ کہنا ہو کہ "وہ گھوڑے پر سوار ہوا اور اپنا نیزہ تانا" تو کیا کہو گے۔ عربی میں اسی مفہوم کو یوں ادا کریں گے۔ "رکب علی فرسہ وجرّد رمحہ" اس میں چار جگہ رے آتی ہے۔ واصل نے کہا کہ میں اسے یوں کہوں گا۔ "استویٰ علی جوادہ و سحب عاملہ" خیر یہ تو ایک دلچسپ بات تھی جس کا ذکر ضمناً آ گیا۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ مولانا آزاد کو زبان پر اتنا ہی عبور حاصل تھا۔

مولانا عجیب و غریب دماغی اہلیتیں لے کر پیدا ہوئے تھے۔ جن کو زمانہ نے یا خود اُن کی خلوت پسند طبیعت نے اُبھرنے کا موقع نہ دیا اور آج ہم اُنھیں صرف الہلال والبلاغ کے رئیس التحریر یا تذکرہ، ترجمان القرآن اور غبار خاطر کے مصنف ہونے ہی کی حیثیت سے جانتے ہیں ورنہ حقیقت یہ ہے کہ وہ اس صدی کے مجدد ہونے کی تمام صلاحیتیں اپنے اندر رکھتے تھے۔

مولانا کے حالات زندگی اور ان کے امیال و عواطف سے بحث کرنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ورنہ یہ حکایت لذیذ درازتر ہو جاتی۔ لیکن اگر ہم محض ان کی صحافتی زندگی سامنے رکھیں تو بھی اس کی بوقلمونی اور بوالعجبی ایسی نہیں کہ اس سے سرسری گزر جایا جائے۔ کیونکہ یہی ایک ایسا ذریعہ ہے جس سے ہم نے ابوالکلام کو پہچانا اور اگر زمانہ مساعدت کرتا اور ان کے صحافتی مشاغل جاری رہتے تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ ان کے اور کون کون سے قواء کامنہ بروئے کار آتے اور آج کتنا بڑا ذخیرہ علم و ادب کا ہمارے سامنے موجود ہوتا۔

مولانا کی فطری اہلیت و صلاحیت، قدرت کا ایک سربند راز تھی جس کے بعض گوشے تو ہمارے سامنے آ گئے اور اکثر بے نقاب نہ ہو سکے۔ اس کا ایک سبب تو زمانہ کے حالات تھے۔ جنھوں نے ان کو اپنے ذوق کی پوری وسعت سے کام لینے کا موقع نہ دیا اور دوسرا سبب ان کی فطری خلوت پسندی و کم آمیزی تھی۔ وہ نام و نمود اور شہرت سے گریز کرتے تھے اور بربنائے متانت و خودداری و بے تکلفی میں بھی وہ اپنی "شانِ گراں مایگی" ہاتھ سے نہ جانے دیتے۔

مولانا کے دورِ صحافت کی تاریخی تعیین دشوار ہے۔ کیونکہ ہم سمجھ نہیں سکتے کہ اس کا آغاز

کب سے سمجھا جائے۔ مولانا کی علمی وصحافتی زندگی کے سلسلہ میں رسالہ مخزن، اخبار وکیل اور الندوہ کا بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ اس کی ابتدا لسان الصدق کے اجرا سے ہوتی ہے۔ جسے اُنھوں نے خود جاری کیا، خود مرتب کیا اور خود ہی بند کر دیا۔ جس کا سبب غالباً یہ تھا کہ جس فضا و ماحول میں رہ کر اسے جاری کیا گیا تھا وہ مولانا کے لیے بہت تنگ تھی اور بہت سی ایسی باتیں جنھیں وہ زیادہ کُھل کر کہنا چاہتے تھے نہ کہہ سکتے تھے۔ یہ زمانہ مولانا کی بہت کم سنی کا تھا۔ اتنی کم سنی کا کہ اس عمر میں لوگ اپنی تعلیم بھی ختم نہیں کر چکتے، کسی معلمانہ قدم اُٹھانے کا کیا ذکر ہے۔ لیکن مولانا کی غیر معمولی ذہانت اور قبل از وقت پختگی ذہن و دماغ نے ان کے مستقبل کو بھی حال میں تبدیل کر دیا تھا اور لوگ اس مستقبل کی درخشانی کو دیکھ کر حیران تھے۔

اس کے بعد جب مولانا شبلی کے اصرار پر "الندوہ" کی ادارت اپنے ہاتھ میں لی تو فضا دوسری تھی، ماحول کچھ اور تھا۔ معاملہ عوام کا نہیں خواص کا تھا اور خواص بھی جماعت علما کا، لیکن مولانا نے اپنی انفرادیت کا اعتراف کرائے بغیر ان کو بھی نہ چھوڑا۔

علامہ رشید رضا اڈیٹر "المنار" ایک عظیم الشان اجتماع میں جو بڑے بڑے علما پر مشتمل تھا تقریر کرنے جا رہے ہیں اور ضرورت ہے ایک ایسے شخص کی جو عربی و اُردو دونوں کا ماہر ہو اور ان کی عربی تقریر کا برمحل ترجمہ کرتا جائے۔ مولانا شبلی کے منصب سے یہ بات فروتر تھی کہ وہ خود اس خدمت کو انجام دیں اس لیے وہ اس باب میں بہت متفکر تھے۔ آخر "جز قیس کوئی اور نہ آیا بروئے کار"۔ مولانا ابوالکلام بے تکلفانہ سامنے آجاتے ہیں اور اس خدمت کو اتنی خوبی و دلکشی سے انجام دیتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے وہ ترجمہ نہیں بلکہ خود تقریر کر رہے ہیں۔

یہ تھا مولانا کی ذہانت و قابلیت کا پہلا عملی مظاہرہ جسے کھلے اسٹیج پر سینکڑوں مدعیان فضل و کمال نے دیکھا اور اسی وقت سے وہ حاسدانہ ریشہ دوانیاں شروع ہو گئیں جنھوں نے مولانا کو ندوہ داخلِ ندوہ سے بیزار کر دیا۔ علاوہ اس کے وہ یوں بھی اپنی موجودہ خدمت سے خوش نہ تھے۔ کیونکہ "الندوہ" ایک خاص تعلیمی ادارہ کا آرگن تھا۔ مولویوں کا پرچہ تھا۔ جن کی باہمی سازشوں سے وہ تنگ آ چکے تھے۔ اس لیے اُنھوں نے اس خدمت سے ہاتھ اُٹھا لیا۔ تاہم اس دورِ ناخوشگوار میں بھی اُنھوں نے "الندوہ" کو جس بلندی تک پہنچا دیا وہ "الندوہ" کا دورِ زرّیں کہا جاتا ہے۔

یہ وہ زمانہ تھا جب مولانا کی خطیبانہ شہرت بھی ملک میں عام ہوتی جارہی تھی اور ان کے اندر زیادہ آزادی، زیادہ بلند آہنگی کے ساتھ کام کرنے کا ولولہ تیزی سے اُبھر رہا تھا۔ چنانچہ آپ کلکتہ واپس گئے اور وہاں سے ''الہلال'' جاری کیا جس کی خصوصیات سے آج ہر شخص واقف ہے۔

''الہلال'' کے اجرا سے قبل مولانا کی صحافت زیادہ تر علم و مذہب تک محدود تھی اور بہت گھٹی گھٹی سی تھی۔ لیکن اس کے بعد جب وہ صحیح طور پر میدانِ صحافت میں آئے تو اس شان سے کہ افقِ صحافت پر ایک نیا آفتاب طلوع ہو رہا تھا اور اک نئی گرمی ہمارے دلوں میں پیدا ہو رہی تھی۔

مولانا کا رجحان سیاست کی طرف کب اور کیوں کر ہوا اس کی صحیح تاریخ متعین کرنا مشکل ہے لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ اس کی ابتدا اسی وقت ہوئی جب مصر کے جامعۂ ازہر میں انھیں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ کی تحریکِ آزادی کے لٹریچر کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اس کے بعد جب وہ ہندستان واپس آئے تو یہ چنگاری اپنے سینہ میں لے کر آئے اور پھر رفتہ رفتہ اس کی حدت و تیزی بڑھتی گئی اور آخر کار شعلۂ جوالہ بن کر ''الہلال'' کی صورت میں ہمارے سامنے آئی۔

جس وقت ''الہلال'' جاری ہوا ہے اس وقت ہندستان ذہنی اضطراب کے بڑے نازک دور سے گزر رہا تھا اور روئے زمین کی دوسری قوموں میں بھی سخت انتشار پیدا تھا۔ ملوکیت کہیں دم توڑ چکی تھی اور کہیں سنبھالا لے رہی تھی۔ ارستقراطیت واستعماریت اپنے بقاوتحفظ کے لیے ناخن و چنگال کی پوری قوت صرف کر رہی تھی۔ ڈیموکریسی کی مدعی حکومتوں کے چہرے بے نقاب ہوئے جا رہے تھے اور قومی آزادی وخودداری کا احساس بڑے آزمائشی دور سے گزر رہا تھا۔ برطانوی مستعمرات کا طنطنہ ختم تو نہ ہوا تھا لیکن اس سورج کو گہن لگنا ضرور شروع ہو گیا تھا اور وہ اپنے بقاوتحفظ کے لیے آستینیں چڑھائے ہوئے ہر انسانیت شکن اقدام پر آمادہ تھا۔ ہندستان میں کانگریس آزادی کا بیج بو چکی تھی۔ اس کے کلّے پھوٹ چکے تھے۔ لیکن انگریز یہ طے کر چکا تھا کہ وہ اس پودے کو کبھی بارآور نہ ہونے دے گا اور جماعتی تفریق پیدا کر کے ملک کی ذہنیت کو دو متضاد حصّوں میں تقسیم کر دینا چاہتا تھا۔ مسلم لیگ وجود میں آ چکی تھی۔ لیکن مسلمانوں کی ذہنی رفتار ہندوؤں سے مختلف تھی۔ ان کے سامنے ملکی مسائل ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ ان کی نگاہیں، ترکی، بلقان و

طرابلس پر لگی ہوئی تھیں اور سرسیّد کی تعلیمات نے جو وقار انگریزوں کا مسلمان کے دل میں پیدا کر دیا تھا وہ بڑی حد تک اپنی جگہ قائم تھا۔ ہر چند مسلمانوں میں ایک ایسی جماعت بھی تھی جو انگریزوں سے منحرف ہو چلی تھی لیکن یہ انحراف و اختلاف داخلی نہ تھا، خارجی تھا، فاعلی نہ تھا۔ انفعالی تھا۔ وطن سے اس کا تعلق نہ تھا بلکہ مذہب و مذہبیت سے تھا۔ ملکی سیاست سے نہیں بلکہ ترکی کے انقلاب، بلقان وطرابلس کی تباہیوں اور مذہبی لامرکزیت کے احساس سے تھا۔ اس لیے ٹھیک اسی وقت جبکہ کانگریس اجتماعی تحریک آزادی کی بنیادیں استوار کر رہی تھی۔ مسلمان چند نفوس کو چھوڑ کر سب کے سب بیرونِ ہند کے مسائل میں اُلجھے ہوئے تھے۔ جن کا تعلق زیادہ پان اسلامزم کی تحریک سے تھا۔

اس وقت ہندستان میں مسلمانوں کے دو قابل ذکر اخبار جاری تھے۔ ایک ''زمیندار'' دوسرا ''مسلم گزٹ''۔ ''زمیندار'' کی توجہ تمام تر ترکی پر مرکوز تھی اور اس کا عظیم ترین مقصد شہدائے بلقان کے پسماندگان کے لیے چندہ جمع کرنا تھا۔ اندرونِ ملک کے معاملات اور یہاں کی داخلی سیاست سے اسے بہت کم دلچسپی تھی۔

''مسلم گزٹ'' کے ایڈیٹر مولانا وحیدالدین سلیم، مولانا حالی کے عزیزوں میں تھے اور قدرتاً انھیں سرسیّد کی تحریک سے دلچسپی ہونا چاہیے تھی لیکن یہ کہنا غلط ہوگا کہ وہ علی گڑھ یا مسلم لیگ کا آرگن تھا تاہم اس میں کلام نہیں کہ وہ مسلمانوں کا جماعتی اخبار تھا اور سیاست میں اس کا نقطۂ نظر ملّت پرستی ہو تو ہو لیکن خالص وطن پرستی یقیناً نہ تھا۔ وہ آزادی کا محرک ومعاون ضرور تھا لیکن اُنہی خطوط پر جو مسلم لیگ کے پیش نظر تھے۔ وہ انگریزوں سے خوش نہیں تھے لیکن اس کی برہمی نہ جارحانہ تھی نہ حریفانہ بلکہ اس کا انداز ایک ایسے دوست کا سا تھا جو روٹھتا ہے صرف منائے جانے کی توقع پر۔

یہ تھا وہ ماحول، یہ تھے وہ حالات، یہ تھی مسلمانوں کی عام ذہنیت جب مولانا آزاد نے ''الہلال'' جاری کیا اور اس شان کے ساتھ کہ صحافت کا تمام اگلا پچھلا تصوّر ہمارے ذہن سے محو ہو گیا اور ہم سوچنے لگے کیا یہ آواز ہماری ہی دُنیا کے کسی انسان کی ہے۔ کیا یہ زبان ہمارے ہی ابنائے جنس میں سے کسی فرد کی زبان ہے۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اپنی مشہور کتاب "الفتنۃ الکبریٰ" میں صدر اسلام کی حکومت پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے کہ وہ ملوکیت تو یقیناً نہ تھی کیونکہ شخصی استبداد کا اس میں مطلقاً گزر نہ تھا۔ ہم اسے ارستقراطیت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ ارستقراطیت یا جماعت اشراف کی کوئی حکومت دنیا میں ایسی نظر نہیں آتی جس نے سماجی مساوات اور عدل و انصاف کی اتنی سخت پابندی کی ہو جتنی اسلامی حکومت کے ابتدائی دور میں کی گئی۔ ہم اسے ڈیموکریسی یا جمہوریت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ خلفائے اسلام کا انتخاب جمہور کی رائے سے نہ ہوتا تھا۔ ہم اسے اشتراکیت یا اشتمالیت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس نے شخصی و انفرادی رائے کی آزادی کو نہیں چھینا۔ اس لیے ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ ابتدائے عہد اسلام کی حکومت خالص عربی اسلامی حکومت تھی جو خود مسلمانوں ہی نے وضع کی اور جس کی نوعیت حکومت کی تمام دوسری حکومتوں سے بالکل علاحدہ تھی۔

میں جس وقت مولانا ابوالکلام کی صحافت پر غور کرتا ہوں تو میں بھی کچھ ایسا ہی محسوس کرتا ہوں کہ وہ مغربی انداز کی صحافت تو یقیناً نہ تھی کیونکہ اس میں شانِ خطابت قطعاً نہیں ہوتی۔ مشرق میں البتہ بعض عربی رسائل و اخبارات کا لب و لہجہ خطیبانہ ہوتا ہے۔ لیکن ان میں وہ تنوع نہیں پایا جاتا جو "الہلال" میں نظر آتا ہے۔ خود ہندستان میں البتہ "زمیندار" ایک بلند بانگ اخبار تھا۔ لیکن اس میں "الہلال" کی سی گہرائی، سنجیدگی اور علمی وزن کا فقدان تھا۔ "مسلم گزٹ" کے لب و لہجہ میں بے شک ایک قطعیت تھی لیکن اس کا خطاب صرف عوام سے تھا عوام ہی کی زبان میں، اور کوئی دوسری خصوصیت اس میں نہیں پائی جاتی تھی۔ اس لیے مولانا آزاد کی صحافت کے متعلق بھی ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی زبان میں یہی کہہ سکتا ہوں کہ ان کی صحافت خود ان کی اپنی صحافت تھی جسے خود انھوں نے ایجاد کیا اور جو انھی کے ساتھ ختم ہو گئی۔

مولانا نے "الہلال" بہت سوچ سمجھ کر جاری کیا تھا اور ملک کے حالات کے نہایت غائر مطالعہ کا نتیجہ تھا۔ وہ یہ فیصلہ تو "الہلال" کے اجرا سے قبل ہی کر چکے تھے کہ ملک کو آزاد ہونا چاہیے اور فرنگی تسلط کو ختم، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس حقیقت سے بھی بے خبر نہ تھے کہ اس فیصلہ پر عمل کرنا بچوں کا کھیل نہیں اور یہ وہ راہ ہے جس میں "شرط اوّل قدم آن ست کہ مجنوں باشی" وہ اچھی طرح

ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اپنی مشہور کتاب ''الفتنۃ الکبریٰ'' میں صدر اسلام کی حکومت پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے کہ وہ ملوکیت تو یقیناً نہ تھی کیونکہ شخصی استبداد کا اس میں مطلقاً گزر نہ تھا۔ ہم اسے ارستقراطیت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ ارستقراطیت یا جماعت اشراف کی کوئی حکومت دنیا میں ایسی نظر نہیں آتی جس نے سماجی مساوات اور عدل وانصاف کی اتنی سخت پابندی کی ہو جتنی اسلامی حکومت کے ابتدائی دور میں کی گئی۔ ہم اسے ڈیموکریسی یا جمہوریت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ خلفائے اسلام کا انتخاب جمہور کی رائے سے نہ ہوتا تھا۔ ہم اسے اشتراکیت یا اشتمالیت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس نے شخصی وانفرادی رائے کی آزادی کو نہیں چھینا۔ اس لیے ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ ابتدائے عہد اسلام کی حکومت خالص عربی اسلامی حکومت تھی جو خود مسلمانوں ہی نے وضع کی اور جس کی نوعیت حکومت کی تمام دوسری حکومتوں سے بالکل علاحدہ تھی۔

میں جس وقت مولانا ابوالکلام کی صحافت پر غور کرتا ہوں تو میں بھی کچھ ایسا ہی محسوس کرتا ہوں کہ وہ مغربی انداز کی صحافت تو یقیناً نہ تھی کیونکہ اس میں شانِ خطابت قطعاً نہیں ہوتی۔ مشرق میں البتہ بعض عربی رسائل واخبارات کا لب ولہجہ خطیبانہ ہوتا ہے۔ لیکن ان میں وہ تنوع نہیں پایا جاتا جو ''الہلال'' میں نظر آتا ہے۔ خود ہندستان میں البتہ 'زمیندار' ایک بلند بانگ اخبار تھا۔ لیکن اس میں ''الہلال'' کی سی گہرائی، سنجیدگی اور علمی وزن کا فقدان تھا۔ ''مسلم گزٹ'' کے لب ولہجہ میں بے شک ایک قطعیت تھی لیکن اس کا خطاب صرف عوام سے تھا عوام ہی کی زبان میں، اور کوئی دوسری خصوصیت اس میں نہیں پائی جاتی تھی۔ اس لیے مولانا آزاد کی صحافت کے متعلق بھی ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی زبان میں یہی کہہ سکتا ہوں کہ ان کی صحافت خود ان کی اپنی صحافت تھی جسے خود انھوں نے ایجاد کیا اور جو انھی کے ساتھ ختم ہوگئی۔

مولانا نے ''الہلال'' بہت سوچ سمجھ کر جاری کیا تھا اور ملک کے حالات کے نہایت غائر مطالعہ کا نتیجہ تھا۔ وہ یہ فیصلہ تو ''الہلال'' کے اجرا سے قبل ہی کر چکے تھے کہ ملک کو آزاد ہونا چاہیے اور فرنگی تسلط کو ختم، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس حقیقت سے بھی بے خبر نہ تھے کہ اس فیصلہ پر عمل کرنا بچوں کا کھیل نہیں اور یہ وہ راہ ہے جس میں 'شرط اوّل قدم آن ست کہ مجنوں باشی' وہ اچھی طرح

جانتے تھے کہ جب تک ملک میں اجتماعی حیثیت سے ایک عام و مشترک جذبۂ وطنیت پیدا کر کے مذہب و ملّت کے اختلاف کو نہ مٹایا جائے حصول مقصود ممکن نہیں۔ ملک کی آئندہ سیاست کا جو نقشہ ان کے سامنے تھا اس کا تقاضہ یہ تھا کہ تعمیر سے پہلے عمل تخریب سے کام لیا جائے۔ کیونکہ مولانا کا نظریہ یہ تھا کہ جب کوئی ڈھانچہ اتنا بگڑ جائے کہ اس کی اصلاح و مرمت ممکن نہ ہو تو ضرورت اس امر کی ہے کہ پہلے اس ڈھانچہ کو توڑا جائے اور پھر از سر نو تعمیر کی جائے۔ وہ پرانے مٹے ہوئے نقوش اور کج مج خطوط پر تعمیر کے قائل نہ تھے بلکہ وہ ان کو مٹا کر نئی داغ بیل پر عمارت قائم کرنے کے قائل تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ جب ذہن انسانی رسوم و روایات سے اس حد تک داغدار ہو جائے کہ اس کی اصلاح ممکن نہ ہو تو بہتر صورت یہی ہے کہ پہلے اس کے پرانے نقوش کو مٹایا جائے اور ذہن و دماغ کو صفحۂ سادہ بنا کر اس پر دوسرے نقوش قائم کیے جائیں۔

یہی وہ اصولِ کار تھا جس کے پیشِ نظر انھوں نے سب سے پہلے مسلمانوں کے ذہن سے سید احمد خانی نقوش مٹانے کی کوشش کی کیونکہ وہ جانتے تھے ہندستان اس وقت تک آزاد نہیں ہو سکتا جب تک یہاں کی تمام آبادی بلا امتیاز ملّت و مذہب، بلا امتیاز نسل و رنگ کسی ایک غرض مشترک پر متحد و متفق نہ ہو جائے اور یہ اشتراک ذہن و عمل ممکن نہ تھا جب تک مسلمان ہندوؤں سے کٹ کر اپنے جُداگانہ مستقبل کی تعمیر کا خیال ترک نہ کر دیں اور اس راہ میں سب سے زیادہ پتھر وہی ذہنیت تھی جس نے مسلمانوں کو انگریز کے رحم و کرم پر جینا سکھایا اور جو باوجود تلخ تجربات کے اب تک اپنے جذبات نیازکیش ہی کو حصولِ مقصود کا صحیح ذریعہ سمجھتے تھے۔

پھر آپ "الہلال" کے دورِ اوّل کے پرچے اٹھا کر دیکھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ مولانا نے کس کس پہلو اور کن کن زاویوں سے اس ذہنیت کو توڑنا چاہا اور وہ کس حد تک اس میں کامیاب ہوئے۔ جیسا کہ میں ابھی ظاہر کر چکا ہوں یہ زمانہ بڑی آپا دھاپی کا زمانہ تھا۔ سخت ذہنی خلجان کا دور تھا اور مولانا کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ ان غیر ملکی مسائل کو نظر انداز کر دیتے جن سے براہ راست یا بالواسطہ مسلمانوں کے اذہان متاثر ہو رہے تھے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اصل مقصد کی تبلیغ کے ساتھ ساتھ انھوں نے طرابلس و بلقان کے مسائل پر بھی مجاہدانہ گفتگو کی، ترکی کی اندرونی کشاکش اور اس کے خونچکاں انقلابات پر بھی واضح روشنی ڈالی اور جب مسجد کان پور کا

حادثہ پیش آیا تو اس پر بھی اپنے قلم کی پوری قوت صرف کردی۔ پھر یہ سب کچھ اس لیے نہ تھا کہ وہ مسلمان تھے اور ان مسائل کا تعلق اسلام و اسلامیات سے تھا بلکہ اس سے مقصود صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ جب کسی قوم پر بیرونی قوتیں مسلط ہو جاتی ہیں تو اس قوم کا کیا حشر ہوتا ہے اور اسے کتنے ذہنی وجسمانی دُکھ جھیلنا پڑتے ہیں۔

مولانا کے سامنے ہی کانگریس نے اپنا کام شروع کردیا تھا اور وہ اس کے عزائم و اقدامات سے بے خبر نہ تھے۔ اسی طرح وہ مسلم لیگ اور اس کے نصب العین سے بھی واقف تھے اور چاہتے تھے کہ یہ دونوں ادارے کسی طرح ایک ادارہ میں تبدیل ہو جائیں اور مسلم لیگ بھی کانگریس کے اصول پر اپنا لائحۂ عمل مرتب کرے۔ چنانچہ ''الہلال'' کا اوّلین دور اسی سعی وکوشش کا دور تھا کیونکہ ان کی انتہائی خواہش یہ تھی کہ وہ کانگریس میں تنہا شریک نہ ہوں۔ بلکہ اپنی ساری قوم کو ساتھ لے کر شریک ہوں۔ لیکن وہ اس میں خاطر خواہ کامیاب نہ ہو سکے اور مجبوراً اُنھیں تنہا کانگریس میں شامل ہونا پڑا۔

مولانا ابناء ملک اور بالخصوص مسلمانوں کے ذہن تک جن جن راہوں سے پہنچنا چاہتے تھے ان میں سب سے زیادہ واضح اور روشن راہ مذہب کی تھی۔ چنانچہ آپ ''الہلال'' کا فائل اُٹھا کر دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ دنیاوی سیاست کی تعلیم کے سلسلہ میں ذہنی و اخلاقی اصلاح کا کوئی پہلو ایسا نہ تھا جس کی تائید میں اُنھوں نے قرآنی دلائل پیش نہ کیے ہوں اور مسلمانوں کی ہدایت کے لیے احکام الٰہی کی حجت سے کام نہ لیا ہو۔

دوسری راہ جو مسلمانوں کے کلچر اور فطری ذوق کے لحاظ سے ان کے لیے زیادہ قابل قبول ہو سکتی تھی ادب وانشا کی راہ تھی۔ سو اس باب میں بھی ''الہلال'' کی یہ خصوصیت کبھی فراموش نہیں کی جاسکتی کہ اس نے اتنا بڑا ذخیرہ شعر وادب کا فراہم کردیا کہ اگر آج تمام مشہور شعراء فارسی کا کلام دنیا سے محو ہو جائے تو بھی اس کا ایک بڑا اُستحرا انتخاب آپ ''الہلال'' کی مدد سے پیش کر سکتے ہیں۔

مولانا کی صحافتی عظمت کا تعلق کسی ایک چیز سے نہ تھا بلکہ اس کی تشکیل متعدد عناصر سے ہوئی تھی جن میں ایک بڑا زبردست عنصر ان کی غیر معمولی قوتِ حافظہ تھی۔ غالباً 1915 کی بات ہے

کہ اُنھوں نے مجھے کلکتہ سے دہلی جاتے ہوئے تار دیا کہ میں ان سے دہلی میں ملوں۔ وہ حاذق الملک حکیم اجمل خاں کے صاحبزادہ جمیل میاں کی تقریب شادی میں شرکت کی غرض سے دہلی آرہے تھے۔ یوں تو باہمی مراسلت اور میری نظموں کے ذریعہ سے جو ''الہلال'' میں شائع ہوتی رہتی تھیں، میں مولانا سے غیر متعارف نہ تھا لیکن ذاتی ملاقات کا موقع نصیب نہ ہوا تھا۔ میں اس فرصت کو غنیمت سمجھ کر فتح پور سے دہلی پہنچا اور کامل ایک ہفتہ تک ان کی معیت کی سعادت مجھے نصیب ہوئی۔ اس دوران میں ادب مذہب وسیاست سے متعلق کوئی موضوع ایسا نہ تھا جس پر مولانا سے تبادلۂ خیال کا موقع مجھے نہ ملا ہو اور میں ان کی قوتِ حافظہ واستدلال کو دیکھ کر دنگ نہ رہ گیا ہوں۔

ایک بار حکماء اسلام کے سلسلہ میں ابن طفیل کا ذکر آگیا تو مولانا نے اس کی مشہور کتاب ''حی بن یقظان'' کی پوری داستان ایک نشست میں اس طرح سنادی گویا وہ اس کے حافظ تھے۔ ایک دوسری صحبت میں جو سیاست سے شروع ہوئی اور ادب پر ختم ہوئی اس سے زیادہ دلچسپ تھی۔ انسان کے فطری احساس آزادی اور ضمیر انسانی کی بے اختیار پکار کے سلسلے میں، میں نے کہا کہ اس کے مظاہر انتہائی متضاد ماحول میں کبھی کبھی سامنے آجاتے ہیں۔ عرفی مدحیہ قصیدہ لکھتا ہے اور جب وہ ذہن انسانی کا تجزیہ قسمیہ اشعار کے ذریعہ سے کرتا ہے تو ایک شعر بے اختیار اس کے قلم سے ایسا بھی نکل جاتا ہے جسے عہدِ حاضر کی اشتراکیت پسندی اور سرمایہ دارانہ عمل کے تصادم کی بنیاد کہنا چاہیے۔ کہتا ہے ؎

بزورِ بازوے پُر تفع کاسیانِ ضعیف
بہ چینِ ابروے وجہہ خواجگانِ کبار

حیرت ہے کہ مغلیہ دورِ ملوکیت واستبداد میں یہ خیال عرفی کے ذہن میں آئے یہ سُن کر مولانا کے چہرہ پر ایک رنگ آگیا اور وہ اس موضوع پر کچھ کہنے ہی والے تھے کہ نا گہاں ایک صاحب اور آگئے اور مولانا نے گفتگو کا سیاسی پہلو بدل کر اسے ادبی رنگ میں تبدیل کر دیا اور فرمایا کہ اس میں شک نہیں عرفی کا یہ قصیدہ اس کا شاہکار ہے اور اس کے تمام قسمیہ اشعار اس طرح سنانا شروع کیے گویا کتاب ان کے سامنے کھلی رکھی تھی۔

مولانا کا حافظہ اس میں شک نہیں عجیب وغریب خداداودیعت تھی اور مولانا کی صحافتی و علمی زندگی کی کامیابی بہت کچھ اسی انعام خداوندی کی ممنون تھی۔ اسی کے ساتھ دوسری خصوصیت جس نے "الہلال" کو معراج کمال تک پہنچایا وہ مولانا کا مخصوص اسلوب تحریر تھا۔ بہت کم ایسا دیکھا گیا ہے کہ ایک شخص تحریر وتقریر دونوں پر یکساں قدرت رکھتا ہو لیکن وہ اس باب میں "ذوالریاستین" ہونے کی حیثیت رکھتے تھے۔

مولانا کے اسلوب تحریر وتقریر کی دو خصوصیتیں ایسی تھیں جو کبھی ان سے منفک نہیں ہوئیں۔ ایک اس کی بلند ادبیت، دوسری اس کی شان خطابت کہ جب ہم "الہلال" کو پڑھتے ہیں تو ایسا محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص کسی بلند منارہ پر کھڑا ہوا پُر جوش خطبہ دے رہا ہے اور ایک بے پناہ ذخیرہ الفاظ کا اس کے پاس ہے جسے وہ موتیوں کی طرح بکھیرتا جارہا ہے۔ اس میں شک نہیں مولانا ایک ایسی عجیب وغریب طرز تحریر کے موجد و مخترع تھے کہ نہ اس سے قبل اس کی کوئی مثال دیکھنے میں آئی اور نہ اس کے بعد کوئی شخص اس کی تقلید کی جرأت کرسکا۔

"الہلال" کے بعد جب مولانا نے "البلاغ" جاری کیا تو اس کا نصب العین بھی وہی تھا جو "الہلال" کا، لیکن طریق ابلاغ کچھ مختلف تھا تیور وہی تھے لیکن رُخ دوسرا تھا، انداز قد وہی تھا مگر لباس بدلا ہوا تھا۔ "الہلال" نفسیات عملی کا درس تھا اور "البلاغ" نفسیات ذہنی کا، "الہلال" حرکت وعمل، جوش وولولہ کا پیام رساں تھا اور "البلاغ" فکر وبصیرت اور روحانی عزم وثبات کا۔

"الہلال" کا پیام تھا:

"شیر شور، شیرانہ در صحرائے شیراں پائے نہ"

اور "البلاغ" کا: "جلوہ بر خود کن و خود را بہ تماشا ہے دریاب"

"الہلال" خون منصور کی شعلہ آہنگی تھی اور دعوت دار ورسن، "البلاغ" بشارت روحانی تھی اور پیام طاغوتیت شکن۔

"الہلال" عرفی کی زبان میں نوید سرفروشی تھا کہ:

بر د پیالۂ خونیں بجز قصاباں
مشو گدائے شباناں کہ شیر می دوشند

اور "البلاغ"۔ بیدل کی زبان میں پیام تھا "خو نے بہ جگر جمع کن و بروں آ" کا۔

"الہلال" ایک کھلا ہوا چیلنج تھا۔ ایک بے باکانہ اعلان کہ ؎

نازک دلان بارغ تو چوں شبنم سحر
بر روئے برگ گل شکند آئینہ ہا

اور "البلاغ" نہایت بلیغ درس تھا اس حقیقت کا کہ ؎

دل گم گشتہ سراغے درت ز کیفیت شوق
نشۂ بالا اگر از دست رود شیشۂ ما

بات وہی ایک تھی لیکن فرق صرف اتنا تھا کہ "الہلال" نے دامن کتاں چاک کیا اور "البلاغ" نے اس چاک سے نظارۂ پرتو ماہ کی دعوت دی۔

"الہلال" مولانا کی تمام خصوصیات ذہنی کا ایک ایسا رنگین دستۂ گل تھا جو بیک وقت اخبار بھی تھا اور قدر اوّل کا میگزین بھی، جس میں سیاسی مقالات، علمی و تاریخی مضامین، مذہبی و ادبی مباحث، مطائبات، منظومات الغرض وہ سب کچھ پایا جاتا تھا جس سے ہر ذوقِ انسانی آسودہ ہوسکتا ہے اور جو اپنے بعد ایسا خلا چھوڑ گیا جس کا پُر ہونا ممکن نہیں اور "البلاغ" ایک مذہبی تبلیغی آرگن تھا جس کا خطاب زیادہ تر مسلمانوں سے تھا تاکہ ان کے ذہن ودماغ سے رسم وروایات کے نقوش محو کرکے ان کو صحیح تعلیم قرآنی سے آشنا کیا جائے اور وہ سمجھ سکیں کہ اسلام کا حقیقی مقصود انسانیت پرستی کے سوا کچھ نہیں اور جو ماوراء دیر وحرم "برجا کلیم بداں آستاں رسد" کا مبلغ ہے۔

اس طرح ہم مولانا کے زمانِ صحافت کو تین ادوار میں تقسیم کرسکتے ہیں ایک وہ جو مخزن، اخبار وکیل اور لسان الصدق سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا دور "الہلال" کا اور تیسرا "البلاغ" کا۔ دورِ اوّل خالص علمی تھا۔ دوسرا سیاسی اور تیسرا مذہبی واصلاحی اور ان تینوں زمانوں میں اُنھوں نے جو کچھ لکھا وہ ان کی انفرادیت و "انانیت" کا بڑا زبردست مظاہرہ تھا۔ میں نے "انانیت" کا لفظ قصداً استعمال کیا ہے کیونکہ ان تحریروں میں جو خود اعتمادی و کیفیت ایقان پائی جاتی تھی وہ صرف لفظ "انانیت" ہی سے ظاہر ہوسکتی ہے۔ جس میں منطقی چوں وچرا اور استدلالی "این وآں" کی کوئی گنجائش نہیں۔

مولانا کے دینی و علمی مقالات کا فاضلانہ لب و لہجہ، سیاسی مضامین کا مجاہدانہ و قائدانہ انداز، مذہبی افکار کا حکیمانہ اسلوب اور اسی کے ساتھ ان کی خطیبانہ بلند آہنگی، سر عسکرانہ رجز خوانی، مردِ مجاہد کا سا اذعان و ایقان، کاہنوں کا سا وزن و وقار، جس نے ہم کو نیا ولولۂ حیات، نیا جوشِ زندگی بخشا، اب کہاں؟

اک دھوپ تھی کہ ساتھ گئی آفتاب کے

مولانا آزاد کی صحافتی عظمت

پروفیسر خواجہ احمد فاروقی

مولانا ابوالکلام آزاد کی موت، ایک فرد کی موت نہیں، پورے ایک عہد کا خاتمہ ہے۔ ان کی زندگی کے ماہ و سال میں، ہماری قومی تاریخ اس طرح تحلیل ہوگئی ہے کہ بغیر اس زمانہ کے واقعات اور ان کے پس منظر کو سامنے رکھے ہوئے ان کی صحافتی عظمت کو سمجھنا مشکل ہے۔ اس کے علاوہ ان کی شخصیت اور نصب العین کو سمجھنا بھی ضروری ہے جو ان کے یہاں اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ دوئی کا احساس یا مرکز و محیط کا فرق باقی نہیں رہتا۔

صحافت کا سلسلۂ نسب ادب سے ملتا ہے۔ دونوں میں مخالفت نہیں، دوستی کا رشتہ ہے۔ ایک کو دوسرے سے مدد ملتی ہے۔ انگلستان میں بعض اچھے ادیب صحافی بھی تھے۔ مثلاً ڈیفو، کالرج لیمب اور لے ہنٹ ـــ اسی لیے ان کی نگارشات ادب کا بھی لائق رشک حصہ ہیں ـــ مولانا آزاد بھی ان دونوں حیثیتوں کے جامع تھے۔ وہ ایک نادرہ کار صاحب قلم، ایک فصیح و بلیغ مقرر، ایک جادو بیان اور آتش نوا خطیب ہی نہیں، آزادی کے مجاہد اور نئے ہندوستان کے معمار بھی تھے۔ وہ اس صحیفہ کا آخری ورق تھے جس کی تزئین و آرائش میں علم و فضل کی بہترین روایات شامل تھیں۔ وہ ہندوستان کے مشہور لیڈروں کی طرح سیاست کے میدان میں ادب اور صحافت کے راستے داخل ہوئے تھے۔ یہ راستہ نیا نہیں ہے۔ امریکہ میں فرینکلن، مارک ٹوین (Mark Twain) والٹ

وہٹ میں، روزولٹ سب نے یہی راستہ اختیار کیا تھا۔ انگلستان میں ایڈیسن، جانسن، میکالے، تھیکرے، گلیڈسٹن، چرچل، سیاست میں داخل ہونے سے پہلے مستقل مضمون نگار تھے۔ یہی سلسلہ فرانس میں رشیلو (Richelieu) سے لے کر کلیمنشو (Clemenceau) تک جاری رہا، جرمنی میں گوئٹے اور شلر صحافی ہی تھے، بعد میں ادیب، شاعر اور مفکر بنے۔

مولانا آزاد کی سیاسی شہرت کا آغاز بھی ہندوستان میں اور ہندوستان کے باہر ان کی تحریروں کی وجہ سے ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے سیاست کو نہیں ڈھونڈا، سیاسی ہنگاموں نے ان کو ڈھونڈ ھ نکالا۔ لیکن بقول پنڈت نہرو ''ان کی اصلی خصوصیت علم وفضل ہے۔ ان کو دیکھ کر وہ فرانسیسی قاموسی یاد آجاتے ہیں جو انقلاب فرانس سے کچھ عرصہ پہلے وہاں موجود تھے۔''

مولانا آزاد کی صحافت میں اُن کے علم وفضل نے چار چاند لگا دیے تھے۔ یہ خیال غلط ہے کہ معمولی قابلیت کا آدمی اچھا صحافی بن سکتا ہے۔ بقول دالکھم۔ اسٹیڈ صحافی کو قدما کے فلسفہ، عصر حاضر کی تاریخ اور سائنسی علوم کی بہت اچھی واقفیت ہونا چاہیے لیکن اس کو یہ سلیقہ آتا ہو کہ اس علم کو اس طرح چھپائے جس طرح ایک سچا دیندار اپنی دینداری کو چھپاتا ہے اور اس علم کو صرف ضرورت کے وقت لاکھوں آدمیوں کے سامنے اس انداز سے پیش کرے کہ وہ اُن کے ذہن ودماغ کا جزو بن جائے۔

صحافت نگاری کا ملکہ زور بازو یا اکتساب سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ بڑا صحافی پیدا ہوتا ہے۔ کسی مدرسہ میں تعلیم اور تربیت سے نہیں نکلتا۔ مولانا آزاد نے سامرسٹ ماہم کی طرح لکھنا ایسے سیکھا تھا جیسے مچھلی تیرنا سیکھتی ہے یا بچہ سانس لینا۔ انشا کے قواعد ان کے ضمیر میں اس طرح جاگزیں تھے جیسے فولاد میں جوہر۔ وہ باغ وجود کے ثمر پیش رس تھے اور ان کی نمود میں ایک طرح کی غرابت تھی جو تمدن اُن کو ارثاً ملا وہ اسی پر قانع نہیں رہے بلکہ اُس میں جدید کی بیداری اور اس کے احساس وشعور کو بھی شامل کیا — وہ ایسے گھرانے میں پیدا ہوئے تھے جو 1857 کے ہنگامہ دآشوب سے خاص طور پر متاثر ہوا تھا۔ یہ خاندان ان واقعات کا تماشائی نہیں، اس قلزم خون کا شناور رہا تھا۔ حالات اس کے سامنے سے گزرتے ہی نہیں رہے تھے بلکہ یہ خانوادۂ رشد وہدایت ان کے اندر گزرا رہا تھا۔ اس نے ایک ایک حالت کو دیکھا اور اس کی تلخی کو چکھا تھا۔ بقول مانٹگومری

(Montgomery Martin) انگریزوں کی فتح دہلی کے بعد دہلی کی ایک بڑی آبادی دار پر کھینچ دی گئی۔ یہ تعداد معمولی نہیں تھی۔ ایک ایک گھر میں چالیس چالیس پچاس پچاس آدمی روپوش تھے۔ یہ لوگ باغی نہیں تھے۔ دہلی کے معصوم اور بے گناہ رہنے والے تھے جنھوں نے لڑائی کے بعد رحم کی درخواست کی تھی۔ لیکن مارٹن لکھتا ہے: مجھے خوشی ہے کہ ان کو مایوسی کا منہ دیکھنا پڑا۔ ناچار حضرت مولانا کے والد، مولانا خیر الدین جو قادری نقشبندی سلسلہ کے مشہور صوفی بزرگ تھے اور جن کے اسلاف ہمیشہ فضل و کمال اور حق گوئی و راست بازی میں ممتاز رہے تھے، دہلی چھوڑ کر مکہ معظمہ چلے گئے یہیں مشہور عالم شیخ محمد ظاہر کی بھانجی کے بطن سے 1888 میں حضرت مولانا پیدا ہوئے۔ اس طرح عربی ان کی مادری زبان تھی اور علم و فضل کی بہترین روایات ان کو ماں اور باپ دونوں کی طرف سے وراثت میں ملی تھیں۔

مولانا کا ابتدائی زمانہ حجاز میں گزرا۔ اس کے بعد کلکتہ میں اُنھوں نے درس نظامی کی تکمیل کی جس میں بالعموم 13 یا 14 برس صرف ہوتے ہیں۔ لیکن مولانا نے اپنے غیر معمولی حافظہ، ادراک صحیح اور ذہن سلیم کی مدد سے یہ منزل چار سال میں پوری کر لی۔ اس کے بعد وہ عراق، مصر اور شام بھی مطالعہ اور تعلیم کی غرض سے تشریف لے گئے جہاں سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کی قومی اور سیاسی تحریکات نے ان کے دل و دماغ پر غیر معمولی اثر ڈالا۔ سید جمال الدین اسد آبادی کے متعلق مولانا نے ایک مضمون میں لکھا ہے:

> ''(اُس کی) ذہنیت ایک ایسی ذہنیت ہے جو رکی اسلام کے موثرات کی پوری طرح مقاومت کر سکتی ہے۔ میں جب اُس شخص سے باتیں کر رہا تھا تو اس کے افکار کی آزادی، طبیعت کی فضیلت اور اظہار حقیقت کی جرأت دیکھ کر مجھے خیال ہوا کہ میں اس وقت اُن مشاہیر عالم میں سے کسی ایک کو مخاطب کر رہا ہوں جو دنیا کے گزشتہ علمی زمانوں میں گزر چکے ہیں اور جن سے تاریخ کے ذریعہ ہم نے واقفیت حاصل کی ہے۔ میں گویا ابن سینا، ابن رشد یا ان حکماءِ عظام میں سے کسی حکیم کو اپنے سامنے دیکھ رہا تھا جنھوں نے فکر انسانی کو جہل اور گمراہی کے قیود سے نجات دلانے کے لیے تاریخ

عالم کو پانچ صدیوں تک اپنی شجاعانہ جدوجہد جاری رکھی تھی۔"

حضرت مولانا نے سید جمال الدین افغانی، ان کے شاگرد شیخ محمد عبدہ اور مصر جدید کے مشہور رہنما پاشا کا ذکر اس انداز سے کیا ہے کہ خود ان کے خلوت کدۂ ذات کا حجاب اٹھ گیا ہے اور ان کی عقیدت مندی اور اثر پذیری کے متعلق اتنی گراں قدر اندرونی شہادت فراہم ہو جاتی ہے کہ پھر کسی مزید ثبوت کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا کو 1857 کی تحریک آزادی کی جو چنگاریاں وراثتاً ملی تھیں وہ اس ماحول میں اس طرح چمکیں کہ ان کی ساری زندگی، جذبۂ حریت اور اعلائے کلمۃ الحق کی پُرسوز تفسیر بن گئی اور اسی لیے ان کی تحریریں ایک سُلگتی ہوئی آگ اور ایک بھڑکتا ہوا شعلہ بن کر سامنے آئیں۔

مولانا ایک خاص ذہن اور دماغ کے ساتھ صحافت کے آسمان پر اس وقت طلوع ہوئے جب ہماری فضائے ادب روشن اور تابناک ستاروں سے مزین تھی۔ اُردو کے عناصر خمسہ میں حالی، شبلی اور نذیر احمد زندہ تھے لیکن مولانا آزاد نے بقول شخصے دہلیز پر قدم رکھتے ہی نقارے پر ایسی زبردست چوٹ لگائی کہ سب کے کان ان ہی کی طرف لگ گئے اور سب کی نگاہیں یک بارگی ان ہی پر اُٹھ گئیں۔

1904 میں مولانا اپنا اخبار "لسان الصدق" نکالتے تھے۔ اسی زمانہ میں ان کی مولانا حالی سے ملاقات ہوئی جن کو کسی طرح اس کا یقین نہ آتا تھا کہ یہ لڑکا اتنے اچھے اخبار کا اڈیٹر ہو سکتا ہے۔ اسی سنہ میں ان کی مولانا شبلی سے ملاقات ہوئی جو یہ سمجھے کہ وہ مولانا سے نہیں بلکہ مولانا کے صاحبزادے سے گفتگو کر رہے ہیں۔

لیکن "لسان الصدق" مولانا کا پہلا اخبار نہیں تھا۔ اُنھوں نے دراصل 1899 اور 1900 سے شوقیہ کاغذ سیاہ کرنا شروع کر دیا تھا۔ اگرچہ انھیں ان تحریروں کو اشاعت کے لیے بھیجنے کی جرأت نہ ہوتی تھی لیکن وہ بار بار لکھتے اور خود ہی ایک نکتہ چیں نظر سے حک و اصلاح کرتے۔ بقول اُن کے "سب سے بڑا، بلند تر مقام جو کسی انسان کے لیے ہو سکتا تھا، یہ نظر آتا تھا کہ مضامین لکھے جائیں اور وہ ہمارے نام سے شائع ہوں۔ اس کے بعد اس سے بلند تر مقام یہ تھا کہ کسی اخبار یا رسالے کے اڈیٹر ہوں۔"

1900 کے اواخر کی بات ہے جب مولانا کی عمر صرف بارہ برس کی تھی کہ اُنھوں نے مصر کے اخبار ''مصباح الشرق'' کی تقلید میں ہفتہ وار ''المصباح'' نکالا جس کا پہلا ہی مضمون عید اتنا مقبول ہوا کہ اسے کئی اخباروں نے نقل کیا۔ لیکن یہ پرچہ تین چار مہینے سے زیادہ نہ چل سکا اور بند ہو گیا۔

1901 میں اُردو کا مشہور رسالہ ''مخزن'' جاری ہوا۔ مولانا نے اس میں اخبار اور اس کے فوائد پر اور دوسرا مضمون خاقانی شروانی کے حالات پر لکھا۔ اُس وقت مولانا کا ارادہ تھا کہ ''آبِ حیات'' کی طرح ایک تذکرہ شعرائے ایران کا لکھیں۔ یہ مقالہ اسی ارادے کے سلسلہ میں تھا لیکن خوش قسمتی سے اسی زمانہ میں کلکتہ سے ایک پرچہ ''احسن الاخبار'' نکلا جس کا بیشتر کام حضرت مولانا کے سپرد تھا۔ اس میں بھی اُنھوں نے مضامین لکھے اور تبادلہ کے اُن عربی اخبارات کا جو مصر، قسطنطنیہ، طرابلس اور تیونس وغیرہ سے آتے تھے بغور مطالعہ کیا۔ ان میں خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر مصر کے ''الہلال'' اور ''المنار'' ہیں۔ ان کے متعلق مولانا نے لکھا ہے: ''بلاشبہ اس بارے میں الہلال اور المنار کے مجھ پر بہت سے حقوق ہیں۔''

مولانا نے ''احسن الاخبار'' میں ہر طرح کے مضامین لکھے۔ ''کئی مضمون ایسے بھی نکلے کہ ان کی وجہ سے ردّ و بحث کا سلسلہ چھڑ گیا۔ اشہری مرحوم اور بعض اور کہنہ مشق اُردو مضمون نگار جو ''احسن الاخبار'' میں باقاعدہ لکھا کرتے تھے، بحث و جدال میں شریک ہو گئے اور ایک ایک بحث ہفتوں جاری رہی۔'' اُس زمانہ میں مولانا کو فارسی نظم و نثر کے مطالعے کا بہت ذوق تھا۔ متعدد مضامین میں شعرائے ایران کے حالات اور ان کے کلام پر ریویو لکھے تھے۔ ازاں جملہ حافظ شیرازی اور عمر خیام پر پورا ایک سلسلہ شائع ہوا۔ اس سلسلہ میں یہ بحث چھڑ گئی کہ ان شعرا کے کلام سے ان کی زندگی اور کیریکٹر پر روشنی پڑتی ہے یا نہیں اور اس کا امکان ہے یا نہیں کہ ان کے جام و ساقی کی صدائیں محض شاعرانہ ہی نہ ہوں بلکہ واقعی ہوں۔''

اس زمانہ میں لکھنؤ سے منشی نوبت رائے نظرؔ ''خدنگ نظر'' نکالتے تھے۔ جب اس میں بہ تقلید ''مخزن''، مضامین کا حصہ شامل کیا گیا تو مولانا اس کے اڈیٹر مقرر ہوئے۔ مولانا شبلی نے اسی کے ایک مضمون کی بنا پر انھیں خط لکھا تھا جو عکس ریزیعنی ضوء غیر مرئی کی تاریخ، انکشاف اور حقیقت

سے متعلق تھا۔ 1902 میں مولانا کی عمر چودہ برس کی تھی۔ اس زمانہ میں اُنھوں نے جو مضامین ''مرقع عالم'' ہردوئی میں لکھے ہیں وہ راقم الحروف کی نظر سے گزرے ہیں۔ ایک خط میں جو اُنھوں نے حکیم محمد علی اور ''مرقع عالم'' کو لکھا تھا۔ اس میں اس پر زور دیا ہے کہ اس رسالہ کو ناولوں سے زیادہ سائنسی اور علمی مباحث اور موضوعات کی طرف توجہ دینا چاہیے۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ اس وقت بھی مولانا کی نظر کا پیمانہ بلند اور نظر کا معیار ارجمند تھا۔

مولانا شبلی ان سے فرمایا کرتے تھے کہ تمھارا ذہن و دماغ عجائب روزگار میں سے ہے، تمھیں تو کسی علمی نمائش گاہ میں بطور ایک اعجوبے کے پیش کرنا چاہیے۔ اسی عقیدت کا نتیجہ تھا کہ اُنھوں نے ''ندوہ'' کی ادارت مولانا آزاد کے سپرد کردی اور اُنھوں نے اس خدمت کو سات آٹھ مہینے بڑی خوبی سے انجام دیا۔

مولانا آزاد ''نیرنگ عالم''، ''تحفۂ محمدیہ'' کلکتہ، ''وکیل'' امرتسر اور اخبار ''دارالسلطنت'' کلکتہ کے بھی اڈیٹر رہے۔ ''یہ سب کچھ چند سالوں کا واقعہ ہے۔ ایک حالت سے دوسری حالت تک بہ مشکل چند ماہ پیش آتے تھے۔ لیکن صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُنھوں نے سالوں کی راہ مہینوں میں اور مہینوں کی ہفتوں میں طے کی ہے۔ اس سے ان کی مشق میں اضافہ ہوا اور ذمہ دارانہ تحریر و تربیت کے اچھے مواقع ملے۔

یہ وہ دور ہے جب مولانا آزاد سرسید احمد خاں کے خیالات سے بے حد متاثر تھے اور اس راہ میں وہ تقلید سے لے کر انکار و الحاد تک سب ہی منزلوں سے گزر چکے تھے لیکن بہت جلد فطری ودیعتوں نے ان کی مدد کی اور اُنھوں نے از خود ایک ایسی راہ پیدا کرلی جو سرسید سے قطعی الگ تھی۔ اس تیز رفتاری سے گھوڑوں میں چھالے تو پڑ گئے لیکن ''راہ کے خس و خاشاک بھی صاف ہو گئے۔''

اس وقت ہندستانی مسلمانوں کی سیاسی زندگی، وفا کیشی اور رعایات و حقوق کے اسی دائرہ میں محدود تھی جو سرسید، بک، آرچ بولڈ اور آغا خان نے اُن کے گرد کھینچ دیا تھا۔ ان کی حالت اس بھیڑ کی طرح تھی جو دھوپ میں کھڑے ہوکر اپنے بال سکھاتی ہے۔ بقول مولانا آزاد، ان لوگوں نے اپنی تقلید اور پرستش کا ایک نیا بت بنایا ہے اور اس کا نام رکھا ہے ''سرسید کی پالیسی''۔ یونانی علم الاصنام میں ہر طاقت کے لیے ایک مخصوص بت ہوتا تھا۔ یہ نہیں ہوسکتا تھا کہ رزق کا دیوتا

علم کے دیوتا کے کاموں میں مداخلت کرے یا کیوپڈ، وینس کی حکومت میں خلل ڈالے لیکن ان لوگوں نے صرف ایک ہی بُت بنایا ہے اور اس کے اختیارات اتنے وسیع ہیں کہ علم وعمل کا کوئی گوشہ اس سے خالی نہیں۔''

مولانا آزاد، جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ کے وطن پرستانہ خیالات سے متاثر ہو چکے تھے اور اُنھوں نے مصر میں ''عروسِ آزادی'' کی ایک ہلکی سی جھلک دیکھ لی تھی اس لیے وہ علی گڑھ اسکول کے ان خیالات کی حمایت نہ کر سکے جن میں برطانیہ کی وفاداری بھی لازمی شرط کے طور پر شامل تھی۔ اُنھوں نے پوری شدت کے ساتھ علی گڑھ کے قلعہ پر حملہ کیا لیکن بقول پنڈت نہرو ''بخطِ مستقیم نہیں بلکہ ایسے افکار کی اشاعت کر کے جنھوں نے علی گڑھ کی روایات کی بنیاد کو ہلا دیا۔''

ہندستان میں انگریزی سیاست نے نفاق کے بیج اچھی طرح بو دیے تھے۔ بنگال کو دو حصے میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ مسلمانوں کو کانگریس سے الگ رکھنے اور برطانوی حکومت سے وفاداری پیدا کرنے کے لیے مسلم لیگ قائم کی جا چکی تھی اور ہندستان کے باہر مراکش کے متعلق انگریزوں اور فرانسیسیوں میں ساز باز ہو رہا تھا۔ ایران، انگریزوں اور روسیوں کے درمیان تقسیم ہو چکا تھا۔ طرابلس پر اطالویوں نے حملہ کر دیا تھا اور یورپ کے مردِ بیمار ترکی کو فنا کرنے کے منصوبے ہو رہے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ برطانوی سامراجیت، مشرق کی روح آزادی کو کچلنے کے لیے پوری طرح کمربستہ ہے۔

یہ حالات تھے جب مولانا آزاد نے 1912 میں اپنا اخبار ''الہلال'' جاری کیا جو اپنی قوم اور اپنے ہم وطنوں کے لیے ایک نئی آواز، ایک نئی دعوت اور ایک نیا پیغام تھا۔ مولانا نے بتلایا کہ مسلمانوں کا کیا فرض ہے:

> ''اسلام ایک مجموعہ فرائض ہے جو ہر پیرو کے ذمہ اللہ کی طرف سے چند فرائض عائد کر دیتا ہے۔ ان فرائض میں جس طرح پہلا فرض اقرار شہادتین ہے، بالکل اسی طرح فرض جہاد ہے یعنی حق اور عدل کے قیام کے لیے اپنا مال، اپنا نفس اور اپنا خون بہانا۔''

مولانا نے توحید کی وضاحت کرتے ہوئے اس پر زور دیا ہے کہ وہ برطانوی حکومت جو

ظلم وعدوان پر قائم ہے اس سے سرکشی کی جائے۔ لکھتے ہیں:

''دنیا میں ہر انسان کے لیے بے شمار حاکم اور بہت سی جھکانے والی قوتیں ہیں لیکن مومن کے لیے صرف ایک ہی ہے۔ اس کے سوا کوئی نہیں۔ وہ صرف اسی کے آگے جھک سکتا ہے اور صرف اسی کو مانتا ہے۔ اس کی اشاعت کا حق ایک ہی کو ہے۔ اس کی پیشانی کے جھکنے کی چوکھٹ ایک ہی ہے اور اس کے دل کی خریداری کے لیے بھی ایک ہی خریدار ہے۔''

اس کے بعد لکھتے ہیں:

''سرورکائنات اور سیدالمرسلین صلعم سے بڑھ کر مسلمانوں کا کون آقا ہو سکتا ہے لیکن خود اس نے بھی جب عقبہ میں انصار سے بیعت لی تو فرمایا 'والطاعۃ فی معروف'۔ میری اطاعت تم پر اسی وقت تک کے لیے واجب ہے جب تک کہ میں تم کو نیکی کا حکم دوں۔ جب اس شہنشاہ کونین کی اطاعت مسلمانوں پر نیکی و معروف کے ساتھ مشروط ہے تو پھر دنیا میں کون بادشاہ، کون سی حکومت، کون سے پیشوا، کون سے رہنما اور کون سی قوتیں ایسی ہو سکتی ہیں جن کی اطاعت ظلم وعدوان کے بعد بھی ہمارے لیے باقی رہے؟ آدم کی اولاد دو کی محکوم نہیں ہو سکتی۔ وہ ایک سے ملے گی۔ دوسرے کو چھوڑے گی۔ ایک سے جوڑے گی۔ دوسرے سے کٹے گی۔ پھر خدارا مجھے بتلاؤ کہ ایک مومن کس کو چھوڑے گا اور کس سے ملے گا؟''

ایک اور موقع پر اسی خیال کو دوسرے انداز میں پیش کرتے ہیں:

''یاد رہے کہ ہر اطاعت کے لیے ایک سرکشی، ہر وفاداری کے لیے ایک دشمنی، اور ہر عاجزی کے لیے ایک غرور و تمرد لازمی ہے۔ آپ ایک آقا کے نوکر ہو نہیں سکتے جب تک کہ اور تمام آقاؤں سے انکار نہ کر دیں۔ زید سے اگر آپ کو محبت ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے تمام دشمنوں کے آپ دشمن ہو گئے۔ ایک چوکھٹ پر جب ہی سر جھک سکتا ہے جب اور

تمام سر جھکانے والی چوکھٹوں پر سے مغرورانہ گزر جایئے۔ جب آپ نے کہا کہ میں روشنی ہی کو پسند کرتا ہوں تو ضمناً اس کا بھی اقرار کرلیا کہ تاریکی سے متنفر ہوں۔ آپ ایک ہی جانب اپنا منہ کرنہیں سکتے جب تک اور ہر طرف سے منہ پھیر نہ لیں اور ایک ہی سے اپنا رشتہ جوڑ نہیں سکتے جب تک ہر طرف سے رشتے کاٹ نہ لیں۔ پس خدا اور اس کے رسول کی اطاعت کے لیے پہلی چیز یہ ہے کہ اس کے سوا اور جتنی قوتیں اپنی اطاعت کی طرف بُلاتی ہیں، ان سب سے باغی ہوجایئے اور اس کے آگے جھکنے سے پہلے اور تمام جھکانے والوں کے آگے مغرور ہوجایئے۔ جو لوگ اس کی اطاعت کے مدعی ہیں ان کی اطاعت سے پہلے سرکشی کا، وفاداری سے پہلے بغاوت کا، اور دوستی سے پہلے دشمنی کا ثبوت دینا چاہیے۔ ان کو آزمائش میں پڑ کر ثابت کرنا چاہیے کہ خدا کی وفاداری کے لیے اُنھوں نے کن کن قوتوں سے بغاوت کی ہے؟''

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں:

''یاد رکھو ہر محبت کے لیے ایک بغض دنیا میں لازمی ہے اور کوئی عاجزی نہیں کرسکتا جب تک کہ متکبر و مغرور بھی نہ ہو۔ نیکی کو اگر پسند کروگے تو اس کی خاطر بدی کو برا کہنا ہی پڑے گا اور خدا کو خوش رکھنا چاہتے ہو تو شیطان کی دشمنی کی پرواہ مت کرو۔''

اس وقت مسلمان پستی کے گڑھے میں پڑے تھے۔ ان کے قوائے عمل شل ہوچکے تھے اور ان کے پاس بجز اوہام کے تار و پود کے کچھ نہ تھا۔ سیاست میں وہ اس حد سے آگے بڑھنے کے لیے آمادہ نہ تھے جو سر سید نے قائم کردی تھی۔ ساری قوم ''اس تعلیمی بانسری کی خواب آور موسیقی سے مست تھی۔'' 1857 میں اُنھوں نے ایثار و عمل کی جو اعلیٰ روایات قائم کی تھیں وہ بھلائی جاچکی تھیں۔ برطانیہ کی وہ پالیسی جس کا مقصد مسلمانوں کو وفادار بنانا اور ملکی سیاست سے الگ رکھنا تھا کامیاب ہوچکی تھی۔ اس حد تک کامیاب کہ نواب مشتاق حسین، علی گڑھ کالج کے سکریٹری نے

کھڑے ہوکر اعلان کیا تھا کہ مسلمانوں کی تلوار ہمیشہ برطانیہ کی حفاظت کے لیے بے نیام رہے گی۔ مولانا محمد علی کی بھی آزادیٔ فکر اس وقت اس سے آگے نہ بڑھ سکی کہ آغاز جنگ طرابلس کے موقع پر وائسرائے سے دریافت کرتے ہیں: ''مسلمانوں کا مجروحین طرابلس کے لیے چندہ جمع کرنا گورنمنٹ کے خلاف تو نہ ہوگا؟'' لیگ کے اعلان وفاداری پر حضرت مولانا نے اعتراض کیا تو مولانا محمد علی فرماتے ہیں کہ اعلان وفاداری کا بار بار دہرایا جانا اسی طرح ضروری ہے جس طرح کلمہ طیبہ کا بار بار پڑھا جانا۔

اس سب کے مقابلہ پر حضرت مولانا کا یہ رجز ملاحظہ ہو:

> ''آہ کاش مجھے وہ صور قیام قیامت ملتا جس کو میں لے کر پہاڑوں کی بلند چوٹیوں پر چڑھ جاتا۔ اس کی ایک صدائے رعد، عصائے غفلت شکن سے سرگشتگان خواب ذلت ورسوائی کو بیدار کرتا اور چیخ چیخ کر پکارتا کہ اُٹھو! کیونکہ بہت سو چکے اور بیدار ہو کیونکہ اب تمھارا خدا تمھیں بیدار کرنا چاہتا ہے۔ پھر تمھیں کیا ہوگیا ہے کہ دنیا کو دیکھتے ہو پر اس کی نہیں سنتے جو تمھیں موت کی جگہ حیات، زوال کی جگہ عروج اور ذلت کی جگہ عزت بخشتا ہے۔''

یہ اخبار دراصل صور قیامت تھا۔ اس نے مُردہ روں میں ایک نئی جان پیدا کردی اور وہ شعلۂ حیات جو سرد ہورہا تھا اس کو بھڑکا دیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ اسلام اپنے پیروں سے آخری فرض کے ادا کرنے کا طالب ہے جس میں سب سے پہلے جہاد لسانی و مالی اور سب کے آخر میں جہاد جان و نفس ہے۔ مولانا نے ''الہلال'' کے ذریعہ اعلائے کلمۃ الحق کیا ہے اور حق گوئی اور راست گفتاری کی وہ مثال قائم کی ہے جو ہماری صحافت کی تاریخ میں بالکل نئی ہے۔ اُنھوں نے قرآن کی معرفت اور تفسیری ترجمہ سے اسلام کی سچی تعلیم کے احیا کی کوشش کی جس میں سب سے زیادہ زور سچ بات کہنے اور آزادی کے لیے لڑنے پر ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے شرربار مقالوں کی دھوم سارے ملک میں مچ گئی اور وہ جاگیردار مسلمان جن کی سیاست سرتاسر رجعت پسندانہ تھی اور جو اپنی روپہلی مصلحتوں کے پیش نظر حکومت کی خوشنودی ہی میں دنیا و عقبیٰ کی نجات سمجھتے تھے اب آزادی

کے میدان میں بیش از بیش حصہ لینے لگے اور اُن کے مذہبی افکار میں اور پھر اُن کے ذریعہ اُن کے سیاسی افکار میں زبردست تبدیلی واقع ہوگئی۔ مولانا محمود الحسن، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں، حسرت موہانی، ڈاکٹر ذاکر حسین سب ہی ان کی تحریروں سے متاثر ہوئے۔ پُرانی اقدار بدلنے لگیں اور ہندستانی مسلمانوں کے معتقدات میں ایک انقلاب عظیم رونما ہوگیا۔

صحافت اور ادب میں بڑا فرق ہے۔ ایک صحافی ہنگامی ضرورتوں، عجلت اور تنگی وقت کی وجہ سے اس پر زیادہ محنت نہیں کرسکتا۔ لیکن مولانا آزاد کا یہ کمال ہے کہ اُنھوں نے اس کی سرحدوں کو تخلیقی ادب سے ملا دیا ہے۔ ''الہلال'' اور ''البلاغ'' میں عمر خیام اور غالب پر بھی لکھا گیا ہے اور بلقان کی لڑائیوں پر بھی ــــ رنگون کی بوقلمونی۔ فاطمہ بنت عبداللہ۔ محرم الحرام۔ سقوط ادرنہ۔ انقلاب طرابلس۔ ندوے اور علی گڑھ کی سرگرمیوں اور مسلم لیگ اور کانگریس کے جھگڑوں پر بھی خامہ فرسائی کی ہے لیکن ان کی انقلابی شدت ہر جگہ نمایاں ہے۔ ہر جگہ ایمان کی قوت اُبھارنے اور اس کے ذریعہ غلامی سے نجات حاصل کرنے پر زور ہے۔ مگر مولانا نے ان بحثوں کو اس طرح پھیلایا ہے کہ وہ حلقۂ شام وسحر سے نکل کر جاوداں ہوگئی ہیں اور آج بھی ہمارے دلوں میں حرارت اور ہمارے ذہنوں میں روشنی پیدا کرسکتی ہیں۔

ایک صدی پہلے شوپنہار نے لکھا تھا ''اب زندگی قدم اُٹھا کر نہیں چلتی، جست لگاتی ہے۔ اس کا اثر ادب پر یہ ہوا ہے کہ اس میں بلا کی سطحیت آگئی ہے۔'' مولانا کے زمانے میں زندگی اس سے زیادہ رواں دواں تھی جس کا ذکر شوپنہار نے کیا ہے۔ ہر چند کہ ہندستان میں اس کی رفتار اس وقت بھی یورپ کے مقابلہ میں بہت سست تھی لیکن ''الہلال'' کو دیکھیے اور اس کا مقابلہ اس کے پہلے کے اخبارات سے کیجیے تو معلوم ہوتا ہے کہ صدیوں کا بند ٹوٹ گیا ہے اور یہ جادۂ صد سالہ ایک آہ آتشیں سے طے ہوگیا ہے۔ لیکن ان ہنگامی ضرورتوں میں بھی ایک مقام ایسا نہیں جہاں اُنھوں نے ادب کے تقاضوں کو ملحوظ نہ رکھا ہو۔ سقوط ادرنہ پر مضمون لکھ رہے ہیں لیکن دیکھیے ابتدا کیسی ادیبانہ اور فلسفیانہ ہے:

> ''یحییٰ برمکی نے صحرا میں ایک اعرابی کو دیکھا تھا کہ میدان سے پتھروں کے ٹکڑوں کو جمع کرتا ہے اور جب ایک ڈھیر جمع ہو جاتا ہے تو پھر ایک ایک

ٹکڑے کو اُٹھاتا ہے اور جہاں سے لایا تھا اسی طرف پھینکنے لگتا ہے۔ کیا انسانی ہستی کی پوری تاریخ اس مثال میں پوشیدہ نہ تھی۔ ہماری زندگیاں جن کے ہنگامۂ حیات سے کارگاہ عالم میں شورش و کش مکش کے طوفان اُٹھتے ہیں، غور کیجیے تو امید کے ایک تار عنکبوت اور حسرت کے ایک جلتے ہوئے تنکے سے زیادہ کیا ہستی رکھتی ہیں؟ ساری عمر دو ہی کاموں میں بسر کر دیتے ہیں یا صحرائے دجلہ کے اعرابی کی طرح صبح تمنا میں امیدوں کے سنگ ریزے جمع کرتے ہیں یا پھر شام نامرادی میں جہاں سے لائے تھے وہیں پھینک دیتے ہیں کہ ہمیشہ کے لیے مدفون ہو جائیں۔

مثال یہ میری کوشش کی ہے کہ مرغ اسیر　　کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے"

بہار و خزاں کے ان انقلابات کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"یہ انقلابات قدرتی ہیں اور نہیں معلوم اس دنیا میں کتنے دور قوموں اور ملکوں پر اس کے گزر چکے ہیں۔ قدرت الٰہی کی نیرنگیوں نے اکثر ایسا دکھلایا ہے کہ یاس و ناامیدی جب حد انتہا کو پہنچ گئی ہے تو اس کی زمین میں امید کی از سر نو تخم ریزی ہوئی ہے۔ دنیا میں مسلمان مایوسی کے لیے نہیں پیدا کیے گئے۔ وہ صرف امید کے لیے ہیں اور جس دن اس کے لیے نہ ہوں۔ اس دن وہ مسلم بھی نہیں۔ لاتھنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مومنین"۔

مولانا آزاد کے سامنے ایک مشن، ایک لائحہ عمل تھا، اسی لیے ان کا دل ہمیشہ پُر امید رہا۔ ناکامی اور مصائب کے ہجوم میں بھی وہ امید کے دامن کو ہاتھ سے نہیں چھوڑتے۔ یہ ایمان و یقین ان کی زندگی کا جوہر ہے۔ اسی کی بدولت اُنھوں نے پُرانی اصطلاحوں کو نئے معنی پہنائے اور تاریخ کی تخلیقی رَو کو حسب منشا موڑ دیا۔

مولانا آزاد کی صحافت فرانس کی صحافت سے ملتی جلتی ہے۔ وہاں کے اخبارات میں

خبریں ذیلی اور ضمنی حیثیت رکھتی ہیں۔ اصلی چیز اخبار کی ادبیت ہے اور خبروں سے زیادہ اہم ان پر تبصرے ہیں۔ امریکی اخبارات غیر شخصی ہوتے ہیں۔ ان کے اداریہ کی اہمیت بھی کم ہوتی جاتی ہے۔ ان کے پیچھے زبردست تنظیم ہوتی ہے۔ ان کو ایک ماہر نہیں، بہت سے ماہرین مل کر مرتب کرتے ہیں۔ اس کا سبب امریکہ کے یورپ سے مختلف حالات ہیں لیکن ہندستان میں شخصی صحافت کا دور دورہ رہا ہے۔ ''دلگداز'' شرر کی وجہ سے ''مرقع عالم'' حکیم محمد علی کی وجہ سے اور ''نگار'' نیاز فتحپوری کی وجہ سے مشہور ہوا۔ اسی طرح ہماری تاریخ صحافت میں ''ہمدرد'' اور مولانا محمد علی یا ''ہمدم'' اور جالب دہلوی مترادف الفاظ رہے ہیں۔ یہی حال ''الہلال'' اور ''البلاغ'' کا ہے کہ ان کو مولانا کا کاغذی پیراہن سمجھنا چاہیے۔ ان کے دوسرے مضمون نگار صرف کسب نور کرتے ہیں اور ان کی زیب و زینت کو اس طرح بڑھاتے ہیں جیسے چھوٹے چھوٹے ستارے چاند کی رونق کو۔

''الہلال'' کا اسلوب نیا ہے، خیالات نئے ہیں۔ انداز فکر نیا ہے۔ اس نے سوتوں کو جگایا، بے عملوں کو عمل پر آمادہ کیا، مذہب اور اخلاق کے معاملہ میں عقل اور دماغ کے دروازے کھولے، ذہن کے جالوں کو صاف کیا اور ان طاقتوں کو نئے گل دستوں سے آراستہ کیا۔ ''الہلال'' نے مسلمانوں کی تعداد کی جگہ ایمان پر اعتماد کرنے کی تلقین کی اور بے خوف ہو کر ہندوؤں سے مل جانے کی دعوت دی۔ اس سے وہ تبدیلیاں رونما ہوئیں جن کا نتیجہ متحدہ تحریک خلافت و سوراج ہے۔

''مصباح'' اور ''لسان الصدق'' سے ''وکیل'' تک مولانا کا یہ دور ذہنی اور ادبی نشو و نما کا دور ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا صدف ایک گوہر کی پرورش میں مصروف ہے۔ لیکن ''الہلال'' تک پہنچ کر یہ قطرہ موتی بن گیا ہے جس سے برابر نور کی لہریں نکلتی رہتی ہیں۔ مولانا نے یہ نور افشانی حکمت اور بصیرت کے ذریعہ کی ہے۔ ان کی زندگی میں نئے تقاضوں کا احترام اور مستقبل کی نبض شناسی موجود ہے۔ لیکن ان کی غیور طبیعت کو یہ ہرگز گوارا نہ تھا کہ حال کو ''بلا معاوضہ'' ماضی کے قرض سے گراں بار کر دیا جائے۔ اس لیے ان کا گوشۂ چشم ہمیشہ مستقبل کی طرف رہا۔ ''الہلال'' اور ''البلاغ'' کی تحریروں کو پڑھیے اور بعد کے واقعات پر غور کیجیے۔ حیرت ہوتی ہے کہ ان کی نظر تاریکی کے کتنے پردوں کو نفوذ کر سکتی تھی۔ 1940 میں انھوں نے لکھا تھا:

''میں اپنے ہم مذہبوں کو یاد دلاؤں گا کہ میں نے 1912 میں جس جگہ سے انھیں مخاطب کیا تھا، آج بھی اسی جگہ کھڑا ہوں ... اس تمام عرصہ میں ان سے کہتا رہا ہوں اور آج بھی ان سے کہتا ہوں کہ ہندستان کے نو کروڑ مسلمانوں کے لیے صرف وہی ایک راہ عمل ہو سکتی ہے جس کی میں نے 1912 میں انھیں دعوت دی تھی۔''

مولانا کی یہ دعوت، غلبۂ حق کا یقین اور توحید کی قوت پر ایمان پیدا کرتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جو سر خدائے واحد کے سامنے جھکا۔ وہ پھر کسی کے آگے نہیں جھک سکتا۔ توحید سے مقصود ہے کہ خدا کو اس کی ذات اور صفات میں ایک ماننا۔ یعنی ڈرنے اور سامنے جھکنے کی سزاوار صرف خدا ہی کی عظمت و جبروت ہے اس کے سوا کوئی نہیں۔ اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس سچائی کا مسلمان کو علم و یقین دیا گیا ہے وہ ہمیشہ اس کا اعلان کرتا رہے۔ اس لیے کہ وہ خدا کی زمین میں شاہد ہے اور کتمانِ شہادت سب سے بڑا جرم ہے۔ مولانا نے توحید ہی کے اصول کو سامنے رکھ کر ہندو مسلم اتحاد پر بھی زور دیا اور کہا کہ ایک خدا کے سامنے جھکنے والے سب ایک ہی آستانہ کے غلام ہیں۔ اس لیے کہ خدا رب العالمین ہے، رب المسلمین نہیں۔

ان خیالات کو سیاسی محاورے میں تحویل کر کے فرماتے ہیں:

''میں یقیناً یہ کہتا رہا ہوں کہ ہمارے فرض کے سامنے دو ہی راہیں ہیں۔ برطانوی گورنمنٹ ناانصافی اور حق تلفی سے باز آجائے۔ اگر باز نہیں آسکتی تو مٹادی جائے۔ یہ تو انسانی عقائد کی اتنی پرانی سچائی ہے کہ صرف پہاڑ اور سمندر ہی اس کے ہم عمر کہے جاسکتے ہیں۔ جو چیز بُری ہے اسے یا تو درست ہو جانا چاہیے یا مٹ جانا چاہیے۔ تیسری بات کیا ہو سکتی ہے؟''۔

آگے چل کر لکھتے ہیں کہ:

''میرا یہ اعتقاد اس لیے ہے کہ میں ہندستانی ہوں۔ اس لیے ہے کہ میں مسلمان ہوں۔ اس لیے ہے کہ میں انسان ہوں۔''

ہندو مسلم اتحاد کے متعلق لکھتے ہیں:

''آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں میں سے اُتر آئے اور دہلی کے
قطب مینار پر کھڑا ہو کر یہ اعلان کرے کہ سوراج تین گھنٹے کے اندر مل سکتا
ہے بشرطیکہ ہندستان ہندو مسلم اتحاد سے دست بردار ہو جائے تو میں
سوراج سے دست بردار ہو جاؤں گا۔ مگر اس سے دست بردار نہ ہوں گا۔
کیونکہ اگر سوراج ملنے میں تاخیر ہوئی تو یہ ہندستان کا نقصان ہوگا لیکن اگر
ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہے۔''

ہماری آزادی کی جدو جہد بڑے نازک مرحلوں سے گزری ہے۔ اس میدان میں مقصود تک پہنچنے کے لیے پُر امید ہونا اور سچا یقین رکھنا بڑا ضروری ہے۔ یہ خصوصیت مولانا کی ہر تحریر میں نظر آتی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''صداقت کی مظلوی کوئی نیا واقعہ نہیں۔ اس پر ابتلا و آزمائش کے ایسے
ایسے ہلاکت آفریں وقت آئے ہیں جب خدا کی زمین پر چند دلوں کے سوا
اس کا کہیں نشیمن نہ تھا۔ لیکن باوجود اس کے سچ سچ رہا اور باطل باطل۔''

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں:

''اگر آسمان کی تمام بجلیاں اُتر آئیں۔ ہمالیہ کی چٹانیں اپنی صفیں کھڑی
کرلیں تو وہ ایک منٹ کے لیے ایمان کو شکست نہیں دے سکتیں۔''

مولانا کی زندگی ایک مشن تھی اور ''الہلال'' ایک دعوت، زندگی بسر کرنے کے لیے ایک اعلیٰ اور شورش انگیز مقصد کا ہونا ضروری ہے۔ حضرت مولانا نے اپنے مقصد اور محل کا انتخاب خوب سوچ سمجھ کر کیا تھا اور جب فیصلہ کرلیا تو اس پر سختی کے ساتھ جم گئے یہاں تک کہ پہاڑ ٹل گئے لیکن وہ اپنی جگہ سے نہیں ہلے۔ ان کا مقصد بلند تھا اس لیے ان کی وفا کا درجہ بھی بلند تھا اور وفاداری بھی ایسی وفاداری جیسے قبلہ نما کی سوئی قبلہ کی سمت کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں ''الہلال''، ''البلاغ'' اور دوسری تحریروں میں ایک ہی قسم کے خیالات کا اعادہ کیا گیا ہے لیکن ان کے لیے پیرایۂ بیان نئے سے نیا ڈھونڈا ہے۔

جب میں مولانا کی تحریروں کو پڑھتا ہوں تو مجھے بے اختیار ایک لطیفہ یاد آجاتا ہے۔ مشہور

مصور (Degas) مصوری کے دوران میں سالٹ بھی تبدیلی ذائقہ کے طور پر لکھتا تھا۔ ایک روز کیا ہوا کہ اس کے ذہن میں اچھے خیالات کا تو ہجوم تھا لیکن وہ باوجود کوشش کے ایک مصرع بھی موزوں نہ کر سکا۔ وہ بھاگا ہوا اپنے دوست ملارمے کے پاس گیا اور کہا ''عجیب معاملہ ہے، دماغ میں خیالات کا ہجوم ہے لیکن شعر نہیں ہو رہا ہے۔'' ملارمے نے کہا ''دوست شعر خیالات کی مدد سے نہیں، الفاظ کی مدد سے کہے جاتے ہیں۔''

مولانا نے نثر میں شاعری کی ہے لیکن الفاظ کی مدد سے۔ وہ لفظوں کی جوہری انفرادیت کو پہچانتے تھے اور جو لفظ جہاں بجتا تھا اسے وہیں کھپاتے تھے۔ ان کی ابتدائی نثر میں اس دور کی سیاست کے تمام تیور موجود ہیں۔ فقروں میں مسلح اور خوش ترتیب فوج کا سا جلال اور شکوہ ہے۔ الفاظ میں نقارہ و دُہل کا شور اور ہنگامہ ہے۔ جملوں میں آتش خانوں کی سی گرمی ہے جس نے مصلحتوں کی برف کو پگھلا دیا اور بحار بی فطرت میں آگ سی لگا دی۔ لیکن یہ شاندار اور پُر شکوہ نثر ''الہلال'' اور ''البلاغ'' تک رہی۔ ''غبارِ خاطر'' اور ''کاروانِ خیال'' کا اسلوب دوسرے موثرات خارجی کا نتیجہ ہے اور وہ ارتقا کی منزلوں سے گزرا ہے۔ اسی لیے اس میں ادب اور لطافت کی جو گلکاریاں ہیں وہ سب سے الگ ہیں۔ ''ترجمان القرآن'' کے مقدمہ میں جو سادگی اور پُرکاری ہے اس کا اُردو ادب میں جواب نہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوثر و سلسبیل کی موجیں جو بہہ نکلی ہیں۔

''الہلال'' کے متعلق مولانا محمد علی نے لکھا ہے کہ اس نے اُردو صحافت میں ایک نئی روایت قائم کی۔ اس کے خریداروں کی تعداد بہت جلد گیارہ ہزار تک پہنچ گئی۔ اُردو میں یہ تعداد معمولی نہیں ہے بالخصوص جبکہ اس کا چندہ بارہ روپے تھا۔ ایسے حلقے قائم کیے گئے جہاں ایک پرچہ آتا تھا لیکن دس بیس آدمی اسے لفظاً لفظاً اور سبقاً سبقاً پڑھتے تھے۔ میرے ایک عزیز علاحدہ کمرے میں لیکن سب بچوں کو بٹھا کر اس کو دست افشاں اور پا کوباں پڑھتے تھے اور پڑھنے کے بعد پرچہ بکس میں بند کر دیتے تھے۔!

حکومت اس آتش نوائی کی بہت دیر تک متحمل نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ اسے بند کرنا پڑا۔ لیکن 1915 میں مولانا نے ''البلاغ'' نکالا۔ دونوں کا انداز و اسلوب ایک ہی جیسا ہے۔ بعض جگہ

بوجھل ثقیل، عربی آیتوں اور فارسی اشعار سے گراں بار، لیکن اس قسم کی رائے ظاہر کرتے وقت ہمیں ''الہلال'' اور ''البلاغ'' کی دعوت، حالات کے تقاضوں اور اس کے مخاطبوں کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اس کے علاوہ مولانا کے علم وفضل، ان کی افتادِ طبیعت اور اس آب وہوا کی بھی جس میں یہ پرچے شائع ہوئے تھے۔ ان کا انداز تحریر ایک نہر ہے جو الفاظ کی جھاڑیوں اور کلاسکی تلمیحات وقوافی کی پہاڑیوں سے گزرتی ہے لیکن ہے وہ نہر رواں، سراب نہیں ہے۔ اس میں ایسی خطیبانہ بلند آہنگی ہے جو عربوں کی یاد دلاتی ہے۔ ایسا خلوص اور سوز ہے جو دل کے زخموں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ایسا طنز ہے جو ان کے مذاق سلیم اور خوش طبعی کا ثبوت بہم پہنچاتا ہے۔ ان کی تحریروں میں ایک ڈرامائی انداز ہے جس میں لفظ اور خیال متحد ہو کر ایکٹر بن جاتے ہیں اور وہ اپنے صوتی اثر اور اپنی مصورانہ خوبیوں کی وجہ سے چشم وگوش دونوں کو متاثر کرتے ہیں۔

مولانا کے یہاں جو مرصع کاری، مترادفات کی کثرت، کرسی نشینی الفاظ، استخواں بندیٔ تراکیب، ابداعِ سخن اور اختراعِ معانی ہے اس کا اہتمام کبھی بھی اُردو صحافت میں اس سے پہلے اور اس پیمانہ پر نہیں ہوا تھا۔ پھر یہ لفظی گل کاری محض نمود ونمائش کے لیے نہیں تھی۔ اس کے ساتھ ایک مقصد وابستہ تھا۔ ایک تحریک وابستہ تھی۔ سرسید اور حالی کے زمانے میں ہمارے ادب کی کشتی، دریا کی پُرسکون موجوں پر بہہ رہی تھی۔ ''الہلال'' اور ''البلاغ'' میں وہ دفعتاً سمندر کے تھپیڑوں سے دوچار ہوگئی ہے۔ ہر چیز بدلی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ زمین نئی ہے۔ آسمان نیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پُرانا شہر کھود کر پھینک دیا گیا ہے اور نیا بسایا گیا ہے جس کے باشندے بھی نئے ہیں، ان کا اندازِ فکر بھی نیا ہے، استدلال بھی اور ہے اور ان کی بولی بھی کچھ نئی ہے۔ مولانا آزاد نے آئینہ خانہ میں رنگینیاں قید نہیں کیں، اپنے اسلوب سے قومی کام لیا ہے اور آزادی کی تحریک کو مہمیز کیا ہے۔ ہم ان کے جملے اشعار کی طرح بار بار پڑھتے ہیں اور اُن سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ان کی انفرادیت اور شخصیت ہر جملہ میں تجلہ نشیں ہے۔ وہ ایک خوشبو ہے جو تحریر کے گلہائے رنگ رنگ میں بسی ہوئی ہے۔ ندرتِ ادا کی اس شیشہ گری کو دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ آرٹ ہی نہیں وہ صحافت بھی ناقص ہے جس میں کوئی طرز اور اسلوب نہیں۔

''الہلال'' اور ''البلاغ'' نے کیا خدمت انجام دی، اس بحث کو میں مخدومی ڈاکٹر

سید عابد حسین کے ایک اقتباس پر ختم کرنا چاہتا ہوں:

> ''اس صدی کے شروع میں ہندستان کے مسلمانوں کو خواب غفلت سے جگانے اور ان کے مُردہ دلوں میں زندگی کی روح پھونکنے کے لیے تین آوازیں بلند ہوئیں۔ ایک اقبال کی بانگ درا۔ ایک محمد علی کا نعرۂ تکبیر۔ ایک ابوالکلام کا رجز حریت— ممکن ہے لفظوں کے پرستاروں کو ان تینوں کے پیغاموں میں فرق معلوم ہوتا ہو مگر معنی کے محرم، تینوں کی زبان سے ایک ہی بات سنتے اور اس کا ایک ہی مطلب سمجھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ دین کی کنجی سے دنیا کا دروازہ کھولو، اسلام کے اسم اعظم سے آفاق کو تسخیر کرو— اُن کا یہ خطاب پہلے مسلمانوں سے پھر ہندستانیوں سے اور آخیر میں سب انسانوں سے ہے۔''

مولانا آزاد کا ذوقِ جمال

علی سردار جعفری

در کفے جامِ شریعت، در کفے سندانِ عشق
ہر ہوسنا کے نہ داند جام و سندان باختن

دہلی کی جامع مسجد کے سامنے کھلے میدان میں امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد آسودۂ خاک ہیں۔ وہیں کہیں سرمد کا مزار بھی ہے جہاں سے ہوائیں اکثر یہ شعر گنگناتی ہوئی گزرتی ہیں۔

شورے شد و از خواب عدم چشم کشودیم
دیدیم کہ باقی ست شب فتنہ غنودیم

سرمد نے شب فتنہ میں اپنی آنکھیں بند کرلیں لیکن مولانا آزاد نے اس شب کو سحر تک کھینچ لانے کے لیے جسم و جان کی بازی لگادی اور اس جد و جہد میں اُنھوں نے اپنے علم سے کبھی تلوار کا کام لیا اور کبھی شاخِ گُل کا۔ کبھی تلوار میں پھول کھلائے ہیں اور کبھی شاخِ گُل پر دھار رکھی ہے۔ میرا موضوع اس تلوار اور شاخِ گُل کی آویزش ہے۔

''غبارِ خاطر'' کے دیباچے میں محمد اجمل خاں صاحب، مولانا آزاد کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

''حضرت مولانا کی زندگی مختلف اور متضاد حیثیتوں میں بٹی ہوئی ہے۔ وہ

ایک ہی زندگی اور ایک ہی وقت میں مصنف بھی ہیں، مقرر بھی ہیں، مفکر بھی ہیں، فلسفی بھی ہیں، ادیب بھی ہیں، مدبر بھی ہیں اور ساتھ ہی سیاسی جد و جہد کے میدان کے سپہ سالار بھی ہیں۔ دینی علوم کے تبحر کے ساتھ عقلیات اور فلسفے کا ذوق بہت کم جمع ہوتا ہے اور علم اور ادب کے ذوق نے ایک ہی دماغ میں بہت کم آشیانہ بنایا ہے۔ پھر علمی اور فکری زندگی کا میدان، عملی سیاست کی زندگی سے اتنا دُور واقع ہوا ہے کہ ایک ہی قدم دونوں میدانوں میں ذرا کم اُٹھ سکے ہیں۔ مگر مولانا آزاد کی زندگی ان تمام مختلف اور متضاد حیثیتوں کی جامع ہے۔ گویا اُن کی ایک زندگی میں بہت سی زندگیاں جمع ہو گئی ہیں۔

وہ اپنی ذات سے اک انجمن ہیں۔"

"اس صورت حال کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ اُن کے علائق کا دائرہ کسی ایک گوشے ہی میں محدود نہیں ہے۔ علوم دینیہ کے حُجروں کے زاویہ نشین، ادب و شعر کی محفلوں کے بزم طراز، علم اور فلسفے کی کاوشوں کے دقیقہ سنج اور میدانِ سیاست کے مدبّر اور معرکہ آرائیوں کے شہسوار، سب کے لیے اُن کی شخصیت یکساں طور پر کشش رکھتی ہے اور سب اس مجمع فضل و کمال کے افادات سے بقدر طلب و حوصلہ مستفید ہوتے رہتے ہیں..... البتہ اُن کے ارادت مندوں کا حلقہ جس قدر وسیع اور بین الاقوامی ہے اتنا ہی دوستوں کا دائرہ تنگ ہے۔"

اس طویل اقتباس کا آخری فقرہ نہایت اہم ہے۔ یہ مولانا کی زندگی کا ایک ایسا حجاب ہے جسے کوئی نہیں اُٹھا سکا ہے۔

مولانا طبیعتاً خلوت پسند واقع ہوئے تھے جس پر بعض اوقات مردم بیزاری کا دھوکا ہوتا ہے۔ یہ تضاد بڑا عجیب ہے کہ سیاست اور انقلاب کی طوفانی لہروں سے کھیلنے والا اور دن رات انسانی ہجوم سے گزرنے والا، جسے کروڑوں آدمیوں نے اپنا رہنما تسلیم کیا، وہ انسانوں سے دُور،

گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر تخیل کی انجمن آرائی میں مصروف رہتا ہے۔ اس کی انہی اُنگلیوں میں جہاں قلم مچلتا رہتا ہے، ہر وقت قوم اور ملک کی نبضوں کی جنبش محسوس ہوتی رہتی ہے، ایسا آدمی عام طور سے ہجوم میں تنہا رہتا ہے اور تنہائی میں ایک محشرِ خیال کے ہنگاموں میں مصروف۔ یہ دراصل انتہائی خلاق ذہن کی کیفیت ہے جو اپنی تنہائی کو آباد رکھنے کے لیے تصویروں پر تصویریں بناتا رہتا ہے۔ مولانا آزاد نے یہ تصویریں الفاظ سے بنائی ہیں، اُن کا قلم ہمیشہ تنہائی کے عالم میں خاموشی کو اپنے نغموں سے آباد کرتا رہا ہے۔

مولانا کی متعدد حیثیتوں کا باہمی ربط یہ ہے کہ ایک بہت بڑے عالم اور ادیب کو سیاست نے اپنے حلقۂ آغوش میں لے لیا، پھر وہ عالم اور ادیب ایک سیاسی رہنما کی شکل میں ظاہر ہوا اور اس کے سیاسی نصب العین یعنی آزادی اور انسان کی سربلندی کے مقصد کے سامنے باقی تمام چیزوں نے ثانوی حیثیت اختیار کر لی۔ اب اس کی زبان اور قلم کی ہر جنبش اُسی ایک مقصد کے تابع ہو کر رہ گئی۔

مولانا ابوالکلام آزاد جس دور سے تعلق ہیں اس کی یہ سب سے اہم خصوصیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید، شبلی، حالی، اقبال کسی کے یہاں سیاست اور ادب الگ الگ خانوں میں تقسیم نہیں ہیں۔ اس عہد میں ان معنوں میں خالص شاعر اور ادیب کا تصور ناممکن ہے کہ اس نے گوشہ نشین ہو کر علم، شعر اور ادب کی خدمت انجام دی ہو۔ سب نے ادب کو ایک مقصد، ایک نصب العین کے لیے استعمال کیا جو ہندوستان کی سیاسی، معاشی اور تہذیبی آزادی کے تصور سے وابستہ تھا۔

مارکس اور لینن اور پنڈت جواہر لال نہرو کی طرح مولانا آزاد کی علمی اور ادبی شخصیت بھی ان کی سیاسی شخصیت کے نیچے دب گئی ہے۔ لیکن جیسے ابرِ بہار کے پہلے چھینٹے سے خاک انگڑائی لینے لگتی ہے اور خشک دوب کے افسردہ پہلو سے ہری ہری پتیاں مسکرا کر جھانکنے لگتی ہیں، مولاtا کی ادبی شخصیت ذرا سا بہانہ ملتے ہی اپنے ہزار رنگوں کے ساتھ اُبھرنے لگتی ہے۔ اُن کے قلم سے شگوفے پھوٹنے لگتے ہیں اور رنگ ٹپکنے لگتا ہے اور وہ اس طوفانی رنگ میں اپنی سیاسی شخصیت کو ڈبو دیتے ہیں۔

اقبال نے اپنے لکچروں کے مجموعے "اسلامی فکر کی تعمیرِ نو" کے دیباچے میں یہ لکھا ہے کہ

یہ کائنات کیا ہے، انسان کا اس سے کیا رشتہ ہے اور اُسے دنیا میں زندگی کیسے بسر کرنی چاہیے، مذہب، فلسفے اور اعلیٰ شاعری کے درمیان مشترک ہیں۔ چنانچہ اقبال کی شاعری کی طرح مولانا آزاد کی زندگی اور ادبی کاوشیں بھی اس محور کے گرد گھومتی رہی ہیں اس لیے مولانا کی ادبی کاوشوں کے کسی پہلو کو ان سوالات سے الگ کر کے پیش نہیں کیا جا سکتا۔

میرے ذمے جو موضوع ہے اسے بدقسمتی سے خالص علم اور خالص ذوق کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اس طرح جمالیات کو ایک الہامی کیفیت بنا کر پیش کیا جاتا ہے اور دروں بینی کی تلقین کی جاتی ہے۔

جمالیات کا لفظ جمال سے بنا ہے اور اس کے معنی ہیں حُسن کا علم یا حُسن کے متعلق معلومات اور آرٹ اور ادب کی دنیا میں تخلیقِ حُسن کے اصول۔ حُسن چونکہ احساس کی چیز ہے اس لیے جب اسے علم کی سطح پر لے کر آیا جائے گا تو ذوق اور اکتساب کے باہمی ربط اور تعلق کا سوال اہمیت اختیار کر لے گا۔ یہاں بحث کا ایک یہ گوشہ بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ خود ذوق کس حد تک جبلی ہے اور کس حد تک اکتسابی۔ لیکن اس باریک بحث سے قطع نظر ہمارے لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ مولانا آزاد کی زندگی میں جمالیاتی ذوق کے چشمے کہاں کہاں سے پھوٹے ہیں اور اکتساب کی دولت کہاں سے ہاتھ لگی ہے۔

لیکن مولانا کے فلسفۂ جمال کی جستجو اس طرح نہیں کی جا سکتی، جیسے کروچے، کاڈویل، اور ہیگل کی جمالیات کے بارے میں بات کی جا سکتی ہے۔ مولانا ان معنوں میں مفکر اور فلسفی نہیں تھے جن معنوں میں افلاطون اور ارسطو، کانٹ اور ہیگل، مارکس اور آئینسٹائن کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ مولانا کسی نئے مدرسۂ فکر اور فلسفے کے بانی نہیں تھے اور اس لیے اُن کے فلسفۂ جمال سے زیادہ اُن کے ذوقِ جمال کی جستجو بہتر ہے۔

اس کے لیے مولانا کی زندگی کے بہت سے پہلو بے نقاب ہونے چاہئیں مگر مشکل یہ ہے کہ اُن کے ابتدائی حالات اور جوانی کی ذاتی زندگی پر پردے پڑے ہوئے ہیں اور اُن کو آج تک کوئی نہیں اُٹھا سکا ہے۔ خود مولانا نے اپنی تحریروں میں ان حجابات کو اور زیادہ دبیز بنا دیا ہے۔

مولانا آزاد کے خود نوشت تذکرے میں اور مولانا ملیح آبادی کی کتاب ''آزاد کی کہانی''

میں مولانا آزاد کے ابتدائی حالات کے بارے میں بہت کم معلومات فراہم کی گئی ہیں۔ مولانا ملیح آبادی اپنی کتاب میں مولانا آزاد کی زبانی لکھتے ہیں کہ:

''خاندانی زندگی اور زندگی کے اولین مشہودات و مسموعات کا طبیعت پر جو اثر پڑتا ہے وہ اتنا قوی ہوتا ہے کہ حقیقتاً طبیعت کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے۔ علمائے اخلاق اس کو ارث معنوی کہتے ہیں۔ والد مرحوم کی عادت تھی کہ دو ڈھائی بجے شب کو اُٹھ جاتے اور تہجد کے بعد اشراق تک برابر جائے نماز پر بیٹھے رہتے۔ ہم لوگ چونکہ سویرے سو جاتے کبھی کبھی ایسا ہوتا کہ پچھلے پہر آنکھ کھل جاتی۔ اس زمانہ میں بار ہا ایسا ہوا کہ میں بچپنے کے شوقِ محاکات میں بستر سے اُٹھ بیٹھا اور وضو کر کے والد مرحوم کے پیچھے کھڑا ہو گیا۔ مجھے اس میں ایک بڑی تفریح اور دلچسپی محسوس ہوتی تھی، تہجد کی رکعات کے بعد وہ کبھی مراقبے میں رہتے اور کبھی اقصاء کی نشست میں بیٹھ جاتے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ اونچی آواز میں کچھ پڑھنے لگتے یا بعض عربی و فارسی الفاظ زبان پر جاری ہو جاتے۔ مجھے اس وقت رات کے سناٹے میں یہ آواز بڑی بھلی لگتی اور جی چاہتا کہ سُنتا رہوں۔''

''ابتدا میں والد مرحوم نے روکا اور کہا سو جاؤ۔ لیکن میں برابر اُٹھتا رہا اور چند روز کے بعد یہ بات بھی گویا معمولات میں داخل ہو گئی۔ ایک مرتبہ میں نے اُن سے سوالات بھی کیے کہ فلاں چیز جو آپ نے ابھی پڑھی کیا ہے اور کس غرض سے ہے۔ اس پر وہ میری فہم کے مطابق بہت سی باتیں کرنے لگتے اور میں بیٹھ کر سُنتا...... مجھے دیکھ کر بھائی اور بہن بھی اُٹھنے لگیں اور پھر تو ایسا ہو گیا کہ دو بجے اُٹھنا گویا گھر کا ایک معمول ہو گیا۔ کئی مرتبہ میری مجھلی بہن نے دن کا سبق ''گلستاں'' جو کسی وجہ سے رہ گیا تھا اسی وقت یاد کر لیا۔ مجھے یاد ہے کہ اسی وقت کی ایک نشست میں ''بوستاں'' کی یہ حکایت بہن کے سبق میں آئی تھی۔

شبے یاد دارم کہ چشمم نہ خفت
شنیدم کہ پروانہ با شمع گفت"

"شب کی پچھلی پہر کا وقت اور فی الواقع شمعدان کی موجودگی اور پروانوں کا ہجوم، ہر طرف چھایا ہوا سناٹا، والد مرحوم کا خاص لہجے میں اشعار کا دُہرانا اور ایک حالتِ تواجد میں بار بار پڑھنا، ان سب باتوں کا میرے دل پر بڑا ہی اثر پڑا تھا۔ اور ایک ایسی کیفیت آئی تھی کہ آج تک میں اسے محسوس کرتا ہوں۔ مجھے اس وقت ٹھیک ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس سامنے کے شمعدان اور اُڑتے ہوئے پروانوں میں یہ مکالمہ ہو رہا ہے۔ میں اس طرح شمع کی طرف دیکھتا رہا گویا اُس کی آواز سُننے کی کوشش کر رہا ہوں۔ والد مرحوم پر بھی اس وقت بڑی کیفیت طاری ہو گئی تھی۔ سبق جاری نہ رہ سکا اور وہ دیر تک محویت کے عالم میں یہ شعر دُہراتے رہے۔

تو بگریزی از پیش یک شعلہ خام
من استادہ ام تا بسوزم تمام"

اس بیان میں جو معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں وہ ناکافی سہی لیکن اُن سے کچھ چیزوں کا پتہ ضرور چلتا ہے۔

مولانا کی پہلی اور وجدانی کیفیات جو کچھ بھی رہی ہوں لیکن ان کے ذوقِ جمال کی تربیت میں ابتدائی مشہودات اور مسموعات کا بہت دخل ہے۔ وہیں سے اُن کی طبیعت نے اپنا شوقِ محاکات بھی حاصل کیا۔ عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے اور ماہرانِ نفسیات اس پر شاہد ہیں کہ بچّے کی ذہنیت اور طبیعت اور اس کے مزاج کی کیفیت چھ برس کی عمر تک بن جاتی ہے۔ اس کے بعد مشہودات اور مسموعات اس کی طبیعت پر جلا کرتے رہتے ہیں اور یہ اکتساب کی اہم ترین منزل ہے۔ اس منزل میں مولانا روزانہ صبح اپنے بزرگ باپ کی شفیق، مہربانہ عالمانہ اور پاکیزہ شخصیت دیکھتے تھے۔ اُن کے گرد مولانا اور اُن کے بھائی بہن کا حلقہ ہوتا تھا اور شمعدان کے گرد پروانوں کا ہجوم۔ اس میں پروانوں کے پروں کی جنبش کے ساتھ قدیم اساتذہ کے عربی، فارسی اشعار کا ترنم

اور قرآن کی خوش الحانی ہوتی تھی۔ اس لیے اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ مولانا کا ذوقِ جمال آیاتِ قرآنی کا لحن، اساتذۂ قدیم کے اشعار کا ترنم، شمع کی نورافشانی اور پروانوں کے رقص اور سپیدۂ سحری اور لالہ زارِ شفق کی آتش افشانی سے بنا ہے۔ اس طرح مولانا نے صرف حُسن سے لذت لینا ہی نہیں بلکہ حُسن کی آگ میں جل جانا سیکھا ہے۔ ؎

تو بگریزی از پیش یک شعلہ خام
من استادہ ام تا بسوزم تمام

وہ پروانے کے دل کی تپش لے کر اُٹھے اور شمع کے دل کا گداز بن گئے۔ یہ آگ مولانا کو شفق کے رنگ میں بھی دکھائی دی اور پھولوں کے نقش و نگار میں بھی۔ اسے اُنھوں نے عارضِ محبوب میں بھی پایا اور لیلائے وطن کے پیکر میں بھی اور وہ ہمیشہ اس آگ کی طرف دیوانہ وار لپکے اور میر کی زبان میں۔ ؎

پھر نہ کچھ دیکھا بجز یک شعلۂ پُر پیچ و تاب
شمع تک تو ہم نے دیکھا تھا کہ پروانہ گیا

مولانا نے اوپر کے اقتباس میں سعدی کی "شمع و پروانہ" کی حیات کے گہرے اثر کا بیان خود کیا ہے۔ اس کے بعد کے دور میں مولانا آزاد کے اکتساب میں غالباً بہت بڑا درجہ عربی، فارسی اور اُردو کے اساتذہ کے اشعار کو حاصل ہے جو اپنے حافظہ کی بے پناہ قوت سے مولانا نے اپنے ذہن میں محفوظ کر لیے تھے۔

پُرانے زمانے میں یہ کہا جاتا تھا کہ شاعر کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُسے اساتذہ کے دس بیس ہزار چُنے ہوئے اشعار یاد ہوں۔ میرا خیال ہے کہ مولانا آزاد کو اس سے زیادہ اشعار یاد تھے۔ اکثر ان اشعار کا حُسن مولانا نے اپنی تحریروں میں نچوڑ لیا ہے۔ بعض مقامات پر غیر شعوری طور سے اور کہیں کہیں شعوری طور سے اُنھوں نے کسی شعر کے چھوٹے سے حسین نقطے کو لے کر ایک بسیط سمندر کی طرح پھیلا دیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ "غبارِ خاطر" میں لکھتے ہیں:

"زندگی میں جتنے جُرم کیے اُن کی سزائیں پائیں۔ سوچتا ہوں تو اُن سے کہیں زیادہ تعداد اُن جرموں کی تھی جو نہ کر سکے اور جن کے کرنے کی

حسرت دل میں رہ گئی۔ یہاں کردہ جرموں کی سزائیں تو مل جاتی ہیں لیکن
ناکردہ جرموں کی حسرتوں کا صلہ کس سے مانگیں۔ ؎

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد
یا رب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے"

مولانا نے پیراگراف کو غالب کے شعر پر ختم کر کے خود بتا دیا ہے کہ یہ ساری عبارت غالب کے شعر سے مستعار ہے۔ ایک اور جگہ اُنھوں نے ایک فارسی شعر کی تشریح اس طرح کی ہے۔

"خود ہماری زندگی کی حقیقت بھی حرکت و اضطراب کے ایک تسلسل کے سوا اور کیا ہے۔ جس حالت کو ہم سکون سے تعبیر کرتے ہیں اگر چاہیں تو اس کو موت سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ موج جب تک مضطرب ہے زندہ ہے۔ آسودہ ہوئی اور معدوم ہوئی۔ فارسی کے ایک شاعر نے دو مصرعوں کے اندر سارا فلسفۂ حیات ختم کر دیا ہے۔ ؎

موجیم کہ آسودگی ما عدم است
ما زندہ ازانیم کہ آرام نہ گیریم"

ایک مثال اور ــــــ لکھتے ہیں:

"راہِ مقصد کی خاک بڑی غیور واقع ہوئی ہے۔ وہ رہرو کی جبینِ نیاز کے سارے سجدے اس طرح کھینچ لیتی ہے کہ پھر کسی دوسری چوکھٹ کے لیے کچھ باقی ہی نہیں رہتا۔ دیکھیے میں نے یہ تعبیر غالب سے مستعار لی ہے۔ ؎

خاک کو یش خود پسند افتاد در جذب سجود
سجدہ از بہر حرم نگذاشت در سیمائے من"

اُن ہزاروں لاکھوں شعروں نے جو مولانا نے پڑھے اور یاد رکھے ان کے دل و دماغ کو ہزاروں رنگوں سے بھر دیا۔ یہ رنگ حافظے کی تصویروں کی شکل میں تاش کے پتوں کی طرح پھینٹے رہے اور ہر بار اپنی ترتیب بدلتے رہے اور نئی تخلیقی تصویروں کی صورت اختیار کرتے رہے۔

مولانا نے اپنے ذوقِ جمال کا سب سے اہم نکتہ عربی کے اس فقرے سے حاصل کیا کہ "اپنی مجلسوں کا ذائقہ بدلتے رہو" چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

"یہاں زندگی کا مزا بھی انھیں کو مل سکتا ہے جو اس کی شیرینیوں کے ساتھ اس کی تلخیوں کے گھونٹ بھی لیتے رہتے ہیں اور اس طرح زندگی کا ذائقہ بدلتے رہتے ہیں۔ ورنہ زندگی ہی کیا جو ایک ہی طرح کی صبحوں اور ایک ہی طرح شاموں سے بسر ہوتی رہے۔"

اس سے مولانا نے اپنے لیے یہ اصول بنایا کہ:

"ہمارے تمام احساسات سرتا سر اضافی ہیں۔ اضافتیں بدلتے جاؤ۔ راحت والم کی نوعیتیں بھی بدلتی جائیں گی۔ یہاں ایک ہی ترازو لے کر ہر طبیعت اور ہر حالت کا احساس نہیں تولا جاسکتا۔ ایک دہقان کی راحت و الم تولنے کے لیے جس ترازو سے ہم کام لیتے ہیں اس سے فنونِ لطیفہ کے ایک ماہر کا معیار راحت والم نہیں تول سکیں گے۔ ..... کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہم پھولوں کی سیج پر لوٹتے ہیں اور راحت نہیں پاتے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کانٹوں پر دوڑتے ہیں اور اس کی ہر چبھن میں راحت اور سرور کا ایک نیا پیغام پانے لگتے ہیں۔"

آپ نے دیکھا کہ ایک خلاق ذہن کس طرح ایک نکتے سے ہزار نکتے پیدا کرتا ہے۔ یہ دراصل مستعار خیالات اور احساسات نہیں ہیں بلکہ اکتساب کیا ہوا ذوق ہے۔ وہ ہر ذرّے کے دل سے اس کے اندر چھپا ہوا آفتاب نکال لیتے ہیں اور پھر اس کی کرنوں کو بکھیر دیتے ہیں اور اپنے احساسِ جمال کو تخلیقِ جمال میں تبدیل کر دیتے ہیں۔

اکتساب کا یہ دور بچپن سے جوانی تک اور جوانی سے پیری تک جاری رہا۔ اس کی تفصیلات معلوم کرنے کے لیے بہت زیادہ وقت درکار ہے جو اس مقالے کے لکھنے کے لیے میرے پاس نہیں ہے۔ اس لیے میں نے جہاں مولانا کے بچپن کے مشہودات اور مسموعات کا ذکر کیا ہے وہاں اکتساب کے اس دور کا اشارہ کر دیا ہے، کیونکہ اس کی ابتدا وہیں سے ہوتی ہے۔ اس

سے مولانا کے طرزِ تحریر کے کچھ مخصوص اسالیب کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

مثلاً وہ شاعرانہ اندازِ تحریر جس کا ہر پیراگراف کسی شعر پر ختم ہوتا ہے اُن اشعار کا رہین منّت ہے جو مولانا کو بچپن سے یاد تھے اور ان میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ اس ذوق میں نئی شاعری کے مزاج کو بالکل دخل نہیں ہے۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کے دور تک آنے کے بعد مولانا نے نئے اشعار پڑھنا اور یاد کرنا بند کر دیا تھا۔ اس لیے مولانا کی اس طرزِ تحریر میں خالص کلاسیکی مزاج ملتا ہے۔ اس کی بہترین مثال مولانا کا مختصر ترین خط ہے۔

اے غائب از نظر کہ شدی ہم نشین دل
می بینمت عیاں، و دعا می فرستمت

''دل حکایتوں سے لبریز ہے مگر زبان درماندۂ فرصت کو یارائے سخن نہیں،
مہلت کا منتظر ہوں ——— ابوالکلام''

جدید نثر کے تقاضوں کے مطابق ایک معمولی سی بات کے لیے یہ عبارت آرائی شاید پسندیدہ نہ ہو لیکن میرا خیال ہے کہ مولانا کے ان مکاتیب اور ان میں نگینوں کی طرح جڑے ہوئے ٹکڑوں کو پڑھ کر کور ذوق سے کور ذوق انسان کے دل میں بھی خوش مذاقی کی ایک ہلکی سی لہر پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ خطوط نہیں ہیں بلکہ چھوٹے چھوٹے ادب پارے ہیں جو ذاتی ذوق کی تسکین کے لیے لکھے گئے ہیں اور ایک دوست کی طرف روئے سخن اختیار کر کے ان میں ایک کیفیت پیدا کر دی گئی ہے۔ اُن میں غالب کے خطوط کی سادگی اور گھوشی نہیں ہے، غالب کے اشعار کی آرائشِ خیال ہے۔ قیامت قامت مضامین لباسِ نظم کے بجائے لباسِ نثر میں بالیدہ ہوئے ہیں۔

مولانا کا دوسرا طرزِ تحریر، جس میں بلا کی روانی ہے اور فصاحت و بلاغت کے دریا خطابت کی موجوں میں تبدیل ہو کر بہنے لگتے ہیں، اس کا سُراغ آیاتِ قرآن کے اس لحن اور ترنم میں ملتا ہے جو بچپن سے ان کے خون میں رچ بس گیا تھا۔ یہ کیفیت انجیل کے بھی بعض حصوں میں ہے۔ جس کی بہترین مثال اگر ایک طرف نغمۂ سلیمان میں ملتی ہے تو دوسری طرف اُن آیات میں جن میں بابل کی تباہی کا ذکر ہے۔

مجھے معلوم نہیں کہ مولانا انجیل سے براہِ راست متاثر ہوئے ہیں یا نہیں لیکن اُن کی بعض

تحریروں میں وہی روانی، خطابت اور زور بیان ہے جو امریکہ کے عظیم المرتبت شاعر والٹ وھٹ مین کی آزاد نظموں کا طرۂ امتیاز ہے اور وھٹ مین براہ راست انجیل کے اسٹائل سے متاثر ہوا ہے اور اُسے اُس نے اپنی نظموں کے سانچے میں ڈھال لیا ہے۔

اس طرزِ تحریر کی مثالیں بیشتر مولانا کے سیاسی مضامین میں اور بعض ادبی مضامین میں ملتی ہیں۔ میں نے ان مضامین کو جب بھی پڑھا ہے تو مجھے ان پر آزادانہ رزمیہ نظموں کا گمان گزرا ہے۔ ان کے الفاظ رجز خوانی کرر ہے ہیں اور نثر کے منطقی استدلال کی جگہ شاعری کی جذباتی منطق نے لے لی ہے۔ دیکھیے مولانا نے پہلی جنگ عظیم پر کس سطوت اور جلال سے حملہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''زمین کی پُشت پر ہمیشہ درندوں نے بھٹ بنائے اور اژدروں نے پھنکاریں ماریں لیکن نہ تو ایسی درندگی آج تک کسی میں تھی جیسی موجودہ متمدن اقوام کو حاصل ہے اور نہ اب تک ایسا سانپ اور اژدہا پیدا ہوا جیسے کہ ان لڑنے والوں میں ہے۔ فریق کے پاس ڈسنے، نگلنے اور چیرنے پھاڑنے کے لیے عجیب عجیب ہتھیار جمع ہیں۔ پھر اس اژدہے کو دیکھو جو جنوب سے منہ کھولے بڑھ رہا ہے۔ اس ہاتھی کو دیکھو جس کی مستک غرور طاقت سے جھوم رہی ہے اور جس کے دانت ہلاکت کے دو نیزوں کی طرح نکلے ہوئے ہیں۔ اس بھیڑیے کو دیکھو جو شرقی یورپ کے بھٹ سے چیختا ہوا اُٹھا ہے اور اس خوف ناک چیتے کو دیکھو جولا مار کے اور روسو کی سرزمین میں خون اور گوشت کے لیے پلا ہے۔ یہ کیسے مہیب ہیں، یہ کیسے خوف ناک آلات سے مسلح ہیں۔ ان سب کا باہم ایک دوسرے پر گرنا اور چیرنا پھاڑنا کرۂ ارض کا کیسا ہولناک بھونچال ہوگا۔ ایسا بھونچال جو کبھی نہیں آیا، ایسا طوفان جو کبھی نہیں اُٹھا، ایسی آتش فشانی جو کبھی بھی نہ ہوئی اور خداوند کا ایسا غصہ جو اب تک زمین پر کبھی نہ ہوا۔''

یہ رجز خوانی کا انداز ایوان عدالت میں آ کر ایک پیغمبرانہ عظمت اختیار کر لیتا ہے۔ کلکتہ

کورٹ میں بیان دیتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں:

"تاریخ شاہد ہے کہ جب کبھی حکمراں طاقتوں نے آزادی اور حق کے مقابلے میں ہتھیار اُٹھائے ہیں تو عدالت گاہوں نے سب سے زیادہ آسان اور بے خطا ہتھیاروں کا کام دیا ہے۔ عدالت کا اختیار ایک طاقت ہے اور وہ انصاف اور بے انصافی دونوں کے لیے استعمال کی جاسکتی ہے۔ تاریخ عالم کی سب سے بڑی بے انصافیاں میدان جنگ کے بعد عدالت کے ایوانوں ہی میں ہوتی ہیں۔"

"دنیا کے مقدس بانیان مذہب سے لے کر سائنس کے محققین تک کوئی بے باک اور حق پسند جماعت نہیں جو مجرموں کی طرح عدالت کے سامنے کھڑی نہ کی گئی ہو۔ بلاشبہ زمانے کے انقلاب سے عہد قدیم کی بہت سی بُرائیاں پست گئیں۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ اب دنیا میں دوسری صدی عیسوی کی خوفناک رومی عدالتیں اور ازمنۂ وسطیٰ کی پُراسرار انکویزیشن وجود نہیں رکھتیں لیکن یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ جو جذبات ان عدالتوں میں کام کرتے ہیں اُن سے بھی ہمارے زمانے کو نجات مل گئی ہے۔ وہ عمارتیں ضرور گرادی گئیں جن کے اندر خوفناک اسرار بند تھے لیکن ان دلوں کو کون بدل سکتا ہے جو انسانی خودغرضی اور ناانصافی کے خوفناک رازوں کا دفینہ ہیں۔"

"عدالت کی ناانصافیوں کی فہرست بڑی ہی طولانی ہے۔ تاریخ آج تک اس کے ماتم سے فارغ نہ ہوسکی۔ ہم اس میں حضرت مسیح جیسے پاک انسان کو دیکھتے ہیں جو اپنے عہد کی اجنبی عدالت کے سامنے چوروں کے ساتھ کھڑے کیے گئے تھے۔ ہم کو اس میں سقراط نظر آتا ہے جس کو صرف اس لیے زہر کا پیالہ پینا پڑا کہ وہ اپنے ملک کا سب سے سچا انسان تھا۔ ہم کو اس میں فرانس کے فداکارِ حقیقت گلیلیو کا نام بھی ملتا ہے جو اپنی معلومات اور

مشاہدات کو اس لیے جھٹلا نہ سکا کہ وقت کی عدالت کے سامنے ان کا اظہار
جرم تھا۔ یہ مجرموں کا کٹھرا کیسی عجیب مگر عظیم الشان جگہ ہے جہاں
سب سے اچھے اور سب سے بُرے دونوں طرح کے آدمی کھڑے کیے
جاتے ہیں۔"

ممکن ہے بعض حضرات جن کے جمالیات کا تصور محدود ہے ان اقتباسات کو سیاسی دستاویزیں یا صحافتی تحریریں کہہ کر ٹالنا چاہیں لیکن میں ان کو ادبی شہ پاروں میں شمار کرتا ہوں جن پر کیفی اعظمی کا یہ شعر صادق آتا ہے۔ ؎

ایسی رفتار کہ دریا بھی روانی مانگے
ایسی للکار کہ تلوار بھی پانی مانگے

حُسن کو اگر نرم و نازک تک محدود کر دیا جائے اور اثر آفرینی کے لیے اشکوں اور آہوں کو ضروری قرار دے دیا جائے تو پھر مصر کے اہرام، ایلورا کا ٹمپل، جیلیفنٹا کی بڑی مورتی، فان گاگ کی تصویریں، پکاسو کی گوئرنیکا، فردوسی کا شاہ نامہ، مولانا روم کی مثنوی اور غالب، اقبال اور انیس کی شاعری کا بیشتر حصہ آرٹ اور ادب کے زمرے سے خارج کرنا پڑے گا اور دنیا بہت سے شاہکاروں سے محروم ہو جائے گی۔

یہ حقیقت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ جلال بھی جمال ہی کا ایک مظہر ہے اور آرٹ کو جادوگری کی سطح سے اُٹھا کر پیغمبروں کی سطح تک لے جانے کے لیے جمال و جلال کی آمیزش کرنی پڑتی ہے۔
اس نکتے کو اقبال نے دو مصرعوں میں سمیٹ لیا ہے۔ ؎

دلبری بے قاہری جادوگری ست
دلبری با قاہری پیغمبری ست

سنسکرت میں "رس" کا لفظ محض لطیف چیزوں کے لیے استعمال نہیں ہوتا جس طرح محبت اور ہمدردی رس ہیں اُسی طرح نفرت، رشک، حسد، غصہ اور شجاعت بھی رس ہیں اور جہاں نفرت، غصّے اور شجاعت کے رس شامل ہوں گے۔ وہاں خطابت کا پیدا ہونا ناگزیر ہے، خواہ وہ ابوالکلام آزاد کی نثر میں ہو خواہ اقبال کی شاعری میں، خواہ آج کی ترقی پسند ادیبوں کی تحریروں میں،

خطابت رزمیہ شاعری کی طرح رزمیہ نثر کا ایک اہم حصہ ہے اور آزادی کے جذبے سے سرشار ہونے کی وجہ سے انیسویں صدی کے ہندوستان کا مزاج رزمیہ ہے۔

''تذکرے'' کے آخری ابواب میں مولانا آزاد نے اپنی ذاتی زندگی کے اس پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اُنھوں نے جی بھر کے عشق کیا ہے اور جی بھر کے دادِ عشرت دی ہے اور اگر صبح کے وقت خمارِ تشنہ کامی زیادہ ملتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رات کو نشہ بھی اپنی موجیں آسمانوں تک اُچھال رہا تھا۔

اگر مولانا ایسے رندِ خوش اوقات نہ ہوتے تو زاہدِ خشک بن کر رہ جاتے اور اردو ادب ہزاروں رعنائیوں سے محروم ہو جاتا۔

ابوالکلام آزاد کے مکاتیب

ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی

بیسویں صدی کی اہم ادبی شخصیتوں میں مولانا ابوالکلام آزاد پر کچھ لکھنا جتنا آسان ہے اُتنا ہی دشوار بھی۔ آسان ان معنوں میں کہ ان کی شخصیت ایک ایسے دیوتا کے مانند ہے جس کے بُت کے سائے میں رقص کر کے پوری عمر گزاری جا سکتی ہے اور دشوار اس طرح کہ ان کے ادبی کارناموں کی قدر و قیمت متعین کرنے کے لیے جب ہم ادب کے مروّجہ اصولوں کو سامنے رکھتے ہیں یا اس کسوٹی کو استعمال کرتے ہیں جس پر عام ادیبوں کا کھرا کھوٹا پرکھا جا سکتا ہے تو قدم قدم پر یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ یا تو ہم ان کارناموں کے ساتھ پورا انصاف نہیں کر رہے ہیں یا وہ کسوٹی جھوٹی ہے جس کی صداقت پر اب تک ہمارا ایمان تھا۔ آزاد ہمارے ان نثر نگاروں میں ہیں جن کے ابتدائی کارناموں پر ہمارے بڑے بڑے انشا پرداز سر بسجود ہو گئے تھے۔ مہدی افادی نے ایک نجی خط میں لکھا تھا کہ "اپنی زندگی میں اگر مجھے کسی پر رشک آتا ہے تو مہ جبین رانچی پر" اور سجاد انصاری نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ "اگر قرآن اردو زبان میں اُترتا تو ابوالکلام کی نثر میں اُترتا۔" دوسری طرف تنقید کے نام سے رام بابو سکسینہ اور مولوی عبدالحق سے لے کر شیخ محمد اکرام اور حسن عسکری تک نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اُردو میں مصنوعی اور کتابی زبان کو رواج دینے میں مولانا کا بڑا ہاتھ ہے اور اُنھوں نے اپنے طرزِ تحریر سے اُردو نثر کو اس عہد سے بھی پیچھے ڈھکیل دیا ہے جہاں وہ سرسید سے

پہلے تھی۔ اُردو کے بعض تنقید نگاروں نے مولانا کے ''الہلال'' اور ''البلاغ'' کے مضامین کی مقبولیت کا راز ان کی جذباتیت اور پُر جوش بلند آہنگ صحافت نگاری بتایا ہے۔ ''تذکرہ'' کے متعلق یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ اس کی صنف ادبی متعین نہیں کی جا سکتی۔ اس میں ایک طرح کی بے قیدی اور بے قاعدگی ہے۔ کہنے کو یہ تذکرہ ہے لیکن یہ ایک طرح کی تاریخ ہے جس کا اسلوب مورخانہ نہیں بلکہ خطیبانہ ہے۔ ''غبار خاطر'' کو جسے مولانا کا آخری ادبی کارنامہ کہا جا سکتا ہے جہاں سینے سے لگایا گیا ہے وہاں اس کی قدر و قیمت کو اُردو تنقید نے مشتبہ نظروں سے بھی دیکھا ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ جو مولانا کی علمیت اور ان کی ادبی عظمت کے بہت قائل ہیں اور جو ان کے طرز نگارش کے جواز میں یہ لکھتے ہیں کہ:

> ''طرز اظہار ادیب کے شخصی جھکاؤ اور طبعی تقاضوں کے تابع ہے۔ اس کے لیے شخصیتوں کا انفرادی رنگ اور زمانے کی خاص روح فیصلہ کن عنصر ہے۔ کوئی شخص بڑا ادیب یا چھوٹا ادیب محض اس لیے نہیں سمجھا جا سکتا کہ وہ مشکل نگار یا سہل نگار ہے۔ اگر یہ صحیح ہو تو ہم غالب اور اقبال دونوں کو ان کی مشکل نگاری کے سبب بلند پایہ شاعروں کی صف میں کبھی جگہ نہیں دے سکیں گے۔ ادب کے ارتقائی سفر میں میر، غالب، حالی اور اقبال سب ہی ایک رتبۂ خاص کے مالک ہیں۔ جانچنے کا معیار سادگی یا سلاست نہ ہوگا بلکہ وہ صداقت اور وہ سچائی ہوگی جس کے زیر اثر کوئی شخص بے ساختہ طور پر اپنے لیے کوئی طرز اظہار اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ابوالکلام کی نثر پر اعتراض کی بہت کم گنجائش ہے۔ اُن کی نثر عصری تقاضوں کی پیداوار ہے۔ اس کو سرسید اور حالی کے بے رنگ اسلوب کے خلاف ردِّ عمل سمجھنا چاہیے۔ خصوصاً حالی کے انداز بیان کے خلاف جس کی خنکی اور خشکی نے نثر کو کاروباری نثر کی حد تک بے کیف بنا دیا تھا۔ ابوالکلام اور اقبال جس بحرانی دور کے ادیب اور خطیب تھے اس میں ٹھنڈی اور معقول نثر نگاری کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی۔ یہ زمانہ شدید

ہیجانات کا زمانہ تھا۔ اس پُرخروش زمانے میں حالی کی نثر کی وہی حیثیت رہ گئی تھی جو میدانِ جنگ میں بھیرویں الاپنے والے کی ہو سکتی ہے۔ اس پُرآشوب فضا میں نے نوازی کیا کام دے سکتی تھی۔ بگل، باجے اور طنبورہ ہی کام دے سکتے تھے۔''

وہی ڈاکٹر سید عبداللہ جب ''غبارِ خاطر'' پر اظہارِ خیال کرتے ہیں تو اس طرح کہ:

''غبارِ خاطر مولانا ابوالکلام کی تصانیف میں اول درجے کی تصنیف نہیں۔ ان کے بلند پایہ ادبی کارناموں میں غبارِ خاطر ہی ایک ایسی کتاب ہے جو ابوالکلام کی اصلی نثر سے بہت دور ہے۔ اس میں ابوالکلام کی تصویر بہت مدھم اور دھیمی ہے۔ اس میں ابوالکلام کا قلم بیمار اور ضعیف معلوم ہوتا ہے۔ غبارِ خاطر ایک لحاظ سے بیکاری کا مشغلہ ہے، اس میں خیال نے فرضی مکتوب الیہ کے نام فرضی خط لکھوائے ہیں۔ اس کی اکثر بحثیں فرضی ہیں۔ البتہ فارسی اشعار کا انتخاب بہترین ہے جس پر ابوالکلامی ذوق کی چھاپ لگی ہوئی ہے۔ غبارِ خاطر جواں سال ابوالکلام کی تصنیف نہیں کہن سال ابوالکلام کی تصنیف ہے۔ بمبئی میں ایک مرتبہ کانگریس نے جب امتناع مسکرات کی مہم جاری کی تو بہت سے مے فروشوں نے شربت، سوڈا واٹر کا کام شروع کر دیا تھا۔ غبارِ خاطر میں بھی ابوالکلام کی عظمت اسی طرح گھٹی ہوئی ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ غبارِ خاطر میں وہ خصوصیات موجود نہیں جس کے سبب ابوالکلام، ابوالکلام بنے تھے۔ ایک تو اس میں رخ آسان کہنے کی کرتے ہیں، فرمائش پر بڑا عمل ہے جو ابوالکلام کی اصل فطرت کے خلاف ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ غبارِ خاطر میں ابوالکلام کی وہ علمی شان بہت کم نمودار ہوئی ہے جس کے طفیل وہ عزت اور عظمت کے مستحق بنے تھے اور سچ یہ ہے کہ غبارِ خاطر اس داعیۂ عظیم اور جذبۂ شدید سے بھی خالی ہے جس کے شعلے ''الہلال'' میں مشتعل ہو کر اقصائے ہند میں آگ لگا چکے تھے۔

اُردو ادب میں ابوالکلام کا امتیاز خاص ان کی بارُعب اور پُر جلال نثر ہے جس کی اصل روح قوت اور توانائی، سخت کوشی اور دشوار پسندی میں مضمر ہے۔ غبار خاطر ایک جوئے نغمہ خواں ہے جو حیات کے ضعف اور ولولہ ہائے زندگی کی غنودگی کی ترجمانی کر رہی ہے۔ اس میں صد ہزار نوائے جگر خراش کا ساں پایا نہیں جاتا۔''

ڈاکٹر سید عبداللہ سے یہاں غبار خاطر کے پرکھنے میں وہی چوک ہوئی ہے جو دوسرے تنقید نگاروں سے مولانا آزاد کے عام ادبی کارناموں اور ان کے طرز نگارش کی روح کو سمجھنے میں۔ ڈاکٹر عبداللہ ابوالکلام کی نثر کو عصری ماحول کی پیداوار سمجھتے ہیں اور اُسے اُردو نثر کی ارتقا کی ایک کڑی سے تعبیر کرتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ وہ اس باب میں ادب اور زندگی کے تعلق اور اس کی جدلیاتی ماہیت کو سمجھتے ہیں لیکن غبار خاطر پر تنقید کرتے وقت وہ یہ فراموش کر جاتے ہیں کہ جس طرح عصری ماحول کوئی جامد شے نہیں ہے اسی طرح ادیب کی شخصیت بھی ارتقا پذیر ہوتی ہے۔ جس طرح غالب کے فن نے طرز بیدل سے لے کر سہل ممتنع تک فن کی ارتقائی منزلیں طے کیں اسی طرح ابوالکلام کی ادبی شخصیت ''لسان الصدق'' اور ''الوکیل'' سے لے کر ''الہلال'' و ''البلاغ''، ''تذکرہ'' و ''ترجمان القرآن'' سے ہوتی ہوئی ''غبار خاطر'' تک ارتقائی منزلیں طے کرتی ہے۔ ادبی اور فنی حیثیت سے دیکھا جائے تو ''غبار خاطر'' کو ہم سب سے زیادہ اہمیت دے سکتے ہیں۔ اس لیے کہ جہاں ان کے دوسرے کارنامے تصنیف کی حیثیت رکھتے ہیں وہاں، غبار خاطر کے لیے ہم 'تخلیق' کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جس منزل میں یہ نثر لکھی گئی ہے وہاں ابوالکلام کا علم ان کے خون میں حل ہو چکا ہے اور ان کی زندگی کے بعض اہم تجربات جو مختلف ادوار میں متفرق اور منتشر تھے یکجا ہو کر ان کی شخصیت کی تکمیل کرتے ہیں۔ غبار خاطر کا ابوالکلام محض پیغامبر، خطیب یا داعی حق نہیں ہے۔ اس کی شخصیت کا شاعر، فلسفی، مصور اور مغنی بیدار ہو کر ایک اکائی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ غبار خاطر ایک ایسا پردہ ہے جس پر ابوالکلام کی روح پورے طور پر جلوہ گر ہوئی ہے۔ اسی لیے اسے محض خطوں کا مجموعہ سمجھ کر پڑھنا بھی زیادہ صحیح نہیں ہے۔ خط یہاں محض ایک ''پردہ'' ہے۔ جس طرح ''مکالمات افلاطون'' پڑھتے وقت ہم مکالمہ کے وہ معنی نہیں

لیتے جو ڈرامہ میں لیتے ہیں۔ اسی طرح غبارِ خاطر میں ہم مکتوب نگاری کے عام اسلوب یا معیار کو نظرانداز کر دینے پر مجبور ہیں۔ یہاں 'ورائے شاعری چیزے دگر ہست' والی بات ہے۔

غبارِ خاطر پڑھنے کے بعد فن کار کی حیثیت سے ابوالکلام کی جو تصویر ہمارے سامنے آتی ہے اس میں وہ جوش، ولولہ اور قوتِ حیات نہیں ہے جو خطیب یا صحافی ابوالکلام میں ہے۔ ابوالکلام کی یہ نثری شاعری ان کے اندرونی تصادم کی پیداوار ہے۔ غالب نے جو اپنے بارے میں کہا تھا کہ:

نے گلِ نغمہ ہوں نہ پردۂ ساز میں ہوں اپنی شکست کی آواز

ابوالکلام کے غبارِ خاطر میں بھی 'گلِ نغمہ' اور 'پردۂ ساز' محض طلسم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کی تہ میں ان کی 'انا' کا سوز و کرب اور ان کی گھائل شخصیت کی پکار ہے۔ شخصیت کی یہ 'انا' اپنے اظہار کے لیے جو بے تابی رکھتی ہے اس کے متعلق خود مولانا لکھتے ہیں:

''ہماری درماندگیوں کا عجب حال ہے۔ ہم اپنے ذہنی آثار کو ہر چیز سے بچا سکتے ہیں مگر خود اپنے آپ سے نہیں بچا سکتے۔ ہم کتنا ہی ضمیر غائب اور مخاطب کے پردوں میں چھپ کر چلیں لیکن ضمیر متکلم کی پرچھائیں پڑتی ہی رہے گی۔ ہم جہاں جاتے ہیں ہمارا سایہ ہمارے ساتھ جاتا ہے۔''

یہ 'انا' جب خارجی زندگی کے چوکھٹے میں اپنے آپ کو نہیں رکھ سکتی تو پھر اپنے اندر ایک دنیا آباد کر لیتی ہے۔ لکھتے ہیں:

''زندگی کی مشغولیتوں کا وہ تمام سامان جو اپنے وجود کے باہر تھا اگر چھن گیا ہے تو کیا مضائقہ؟ وہ تمام سامان جو اپنے اندر تھا اور جسے کوئی چھین نہیں سکتا سینے میں چھپائے ساتھ لایا ہوں۔ اُسے سجاتا ہوں اور اس کے سیر و نظارہ میں محو رہتا ہوں۔

باہر کے سارے ساز و سامانِ عشرت مجھ سے چھن جائیں لیکن جب تک یہ میکدۂ خلوت نہیں چھنتا میرے عیش و طرب کی سرمستیاں کون چھین سکتا ہے۔''

یہ خلوت پسندی آہستہ آہستہ مولانا کی افتادِ طبع بن جاتی ہے۔

"ابتدا ہی سے طبیعت کی افتاد کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ خلوت کا خواہاں اور جلوت سے گریزاں رہتا تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ زندگی کی مشغولیتوں کے تقاضے اس طبع وحشت سرشت کے ساتھ نبھائے نہیں جا سکتے۔ اس لیے بہ تکلف خود کو انجمن آرائیوں کا خوگر بنانا پڑتا ہے مگر دل کی طلب ہمیشہ بہانے ڈھونڈتی رہتی ہے۔ جوں ہی ضرورت کے تقاضوں سے مہلت ملی وہ اپنی کام جوئیوں میں لگ گئی۔"

خلوت اور انجمن کی اس کش مکش میں مولانا کا یہ نقطۂ نظر سیاسی یا قومی زاویے سے جیسا بھی ہو لیکن اُن کے آرٹ کو سمجھنے کے لیے بہت کار آمد ہے۔ لکھتے ہیں:

"طبیعت کی اس افتاد نے بڑا کام یہ دیا کہ زمانے کے بہت سے حربے میرے لیے بے کار ہو گئے۔ لوگ اگر میری طرف سے رخ پھیر لیتے ہیں تو بجائے اس کے کہ دل گلہ مند ہو اور ست گزار ہونے لگتا ہے۔ کیونکہ جو ہجوم لوگوں کو خوش کرتا ہے میرے لیے بسا اوقات ناقابلِ برداشت ہو جاتا ہے۔ میں اگر عوام کا رجوع و ہجوم گوارا کرتا ہوں تو یہ میرے اختیار کی پسند نہیں ہوتی۔ اضطرار و تکلیف کی مجبوری ہوتی ہے۔ میں نے سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں ڈھونڈا تھا، سیاسی زندگی کے ہنگاموں نے مجھے ڈھونڈ ھ نکالا۔ میرا معاملہ سیاسی زندگی کے ساتھ وہ ہوا جو غالب کا شاعری کے ساتھ ہوا تھا۔

شعر خود خواہش آں کرد کہ گردد فنِ ما   ما نبودیم بدیں مرتبہ راضی غالب

جب کبھی میں قید خانے میں سنا کرتا ہوں کہ فلاں قیدی کو قید تنہائی کی سزا دی گئی تو حیران رہ جاتا ہوں کہ تنہائی آدمی کے لیے سزا کیسے ہو سکتی ہے۔ اگر دنیا بھی اسی کو سزا سمجھتی ہے تو کاش ایسی سزائیں عمر بھر کے لیے حاصل کی جا سکیں۔"

مولانا کی اس افتادِ طبع کے بارے میں دوسروں کا جو ردِ عمل ہو سکتا ہے اس کا احساس بھی انھیں ہے۔ لکھتے ہیں:

''اس افتادِ طبع کے ہاتھوں ہمیشہ طرح طرح کی بدگمانیوں کا مورد رہتا ہوں اور لوگوں کو حقیقت حال سمجھا نہیں سکتا۔ لوگ اس حالت کو غرور اور پندار پر محمول کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ میں دوسروں کو سبک سر تصور کرتا ہوں اس لیے ان کی طرف بڑھتا نہیں۔ حالانکہ مجھے خود اپنا ہی بوجھ اُٹھنے نہیں دیتا۔''

اپنی شخصیت کا یہ ''بوجھ'' ہی مولانا کی مکتوب نگاری کا اصل محرک ہے۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے اپنے ایک مضمون میں شاعری کے تخلیقی مراحل کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ شاعر کو شعر دراصل شخصیت کے اسی بوجھ کو ہلکا کرنے کے لیے کہنا پڑتا ہے۔ وہ جب تک اپنے اندر کی کیفیات کو کسی پیمانے میں ڈھال نہیں لیتا یہ کیفیات اس پر آسیب کی طرح سوار رہتی ہیں۔ وہ کہتا ہے جب مسلسل کرب سے گزرنے کے بعد میری کوئی نظم مکمل ہو جاتی ہے تو میں اس سے کہتا ہوں کہ اب تم جا کر کسی بیاض میں آرام کرو تا کہ میں چین کی نیند سو جاؤں۔ ''غبارِ خاطر'' کے مکاتیب دراصل اسی طرح کا پیمانہ ہیں۔ یہ مکاتیب مکتوب الیہ کے لیے نہیں لکھے گئے ہیں بلکہ اول اول اپنے لیے لکھے گئے ہیں اور تخلیقی سانچے میں ڈھل جانے کے بعد اس کا مکتوب الیہ یا مخاطب ہر وہ شخص ہے جس کے لیے ادب و آرٹ میں دلکشی ہے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:

''یقین کیجیے آج کل بعینہٖ ایسا ہی حال اپنے سینے کا بھی محسوس کر رہا ہوں۔ غبارے کی طرح اس میں بھی کوئی پُر جوش عنصر بھر گیا ہے اور نکلنے کے لیے بے تاب ہے۔''

ایک خط اس طرح شروع ہوتا ہے:

''رات کا پچھلا حصہ شروع ہو رہا ہے۔ دس بجے حسب معمول بستر پر لیٹ گیا تھا لیکن آنکھیں نیند سے آشنا نہیں ہوئیں۔ ناچار اُٹھ بیٹھا۔ کمرے میں آیا، روشنی کی اور اپنے اشغال میں ڈوب گیا۔ پھر خیال ہوا قلم اُٹھاؤں

اور کچھ دیر آپ سے باتیں کر کے جی کا بوجھ ہلکا کروں۔"

ایک خط کا خاتمہ ان الفاظ پر کرتے ہیں:

"یہ بھی نہیں معلوم بحالت موجودہ میری صدائیں آپ تک پہنچ بھی سکیں گی یا نہیں۔ تاہم کیا کروں افسانہ سرائی سے اپنے آپ کو باز نہیں رکھ سکتا۔ یہ وہی حالت ہوئی جسے مرزا غالب نے ذوق خامہ فرسا کی ستم زدگی سے تعبیر کیا تھا۔"

ایک خط کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے:

"صدیق مکرم — وہی چار بجے صبح کا جانفزا وقت ہے۔ چائے کا فنجان سامنے دھرا ہے اور طبیعت درازنفسی کے لیے بہانے ڈھونڈھ رہی ہے۔ جانتا ہوں کہ میری صدائیں آپ تک نہیں پہنچ سکیں گی۔ تاہم طبع نالہ سنج کو کیا کروں کہ فریاد و شیون کے بغیر نہیں رہ سکتی۔ آپ سن رہے ہوں یا نہ سن رہے ہوں، میرے ذوق مخاطبت کے لیے یہ خیال بس کرتا ہے کہ روئے سخن آپ کی طرف ہے۔

اگر نہ دیدی تپیدن دل   شنیدنی بود نالۂ ما

بانسری اندر سے خالی ہوتی ہے مگر فریادوں سے بھری ہوتی ہے۔ یہی حال میرا ہے۔"

مولانا کے تخلیقی عمل میں ان تجربات و کیفیات کو بھی دخل ہے جو تحت الشعور میں دبے ہوئے بعض خزانوں کے یکایک کھل جانے سے ذہن میں طاری ہو جاتی ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"معلوم نہیں ایک خاص طرح کے ذہنی واردہ کی حالت کا آپ کو تجربہ ہوا ہے یا نہیں؟ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی بات برسوں تک حافظہ میں تازہ نہیں ہوتی گویا کسی کونے میں سو رہی ہے۔ پھر کسی وقت اچانک اس طرح جاگ اٹھے گی جیسے اسی وقت دماغ نے کواڑ کھول کر اندر لے لیا ہو۔"

ان خوابیدہ کیفیتوں کو بیدار کرنے کے لیے مولانا نے چائے کا سہارا لیا ہے اور چائے کی لطافت و نزاکت سے اپنے شعری عمل میں مولانا نے جو کام لیے ہیں اس کے سامنے خمریاتی شاعری کے بڑے بڑے امام بھی پیچھے معلوم ہوتے ہیں۔

میرے جغرافیہ میں اگر چین کا ذکر کیا گیا ہے تو اس لیے نہیں کہ جنرل چیانگ کائی شک اور مادام چیانگ کائی شک وہاں سے آئے تھے بلکہ اس لیے کہ چائے وہیں سے آتی ہے۔ ؎

مئے صافی ز فرنگ آید و شاہد ز تتار

ما نہ دانیم کہ بسطامے و بغدادے ہست

ایک مدت سے جس چینی چائے کا عادی ہوں وہ وھائٹ جیسمین کہلاتی ہے۔ یعنی یاسمین سفید یا وھیٹ اُردو میں یوں کہیے کہ گوری چمبیلی۔ ؎

کسیکہ محرم راز صبا ست ی داند

کہ باوجود خزاں بوئے یاسمن باقی ست

اس کی خوشبو جس قدر لطیف ہے اُتنا ہی کیف تند و تیز ہے۔ رنگ کی نسبت کیا کہوں؟ لوگوں نے آتش سیال کی تعبیر سے کام لیا ہے۔ ؎

مے میان شیشۂ ساقی نگر

آتشے گویا بہ آب آلودہ اند

لیکن آگ کا تخیل پھر ارضی ہے اور اس چائے کی علویت کچھ اور چاہتی ہے۔ میں سورج کی کرنوں کو مٹھی میں بند کرنے کی کوشش کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ یوں کہیے جیسے کسی نے سورج کی کرنیں حل کر کے بلوریں فنجان میں گھول دی ہیں۔ ملا محمد مازندانی صاحب بت خانہ نے اگر یہ چائے پی ہوتی تو خان خاناں کی خانہ ساز شراب کی مدح میں ہرگز یہ نہ کہتا۔ ؎

نمی ماند ایں بادہ اصلاً بہ آب

تو گوئی کہ حل کردہ از آفتاب

اپنی شخصیت کے اندرونی تصادم کے اظہار کے لیے مولانا نے اپنے ایک مکتوب میں اپنے دو مشغلوں کا ذکر کیا ہے۔ یہ دونوں مشغلے مولانا کی شخصیت کا سمبل ہیں:

''میں آپ کو بتلاؤں، میرے تخیل میں عیش زندگی کا سب سے بہتر تصور کیا ہوسکتا ہے؟ جاڑے کا موسم ہو اور جاڑا بھی قریب درجۂ انجماد کا۔ رات کا وقت ہو۔ آتشدان میں اونچے اونچے شعلے بھڑک رہے ہوں اور میں کمرے کی ساری مسندیں چھوڑ اس کے قریب بیٹھا ہوں اور پڑھنے لکھنے میں مشغول ہوں۔''

''عجیب معاملہ ہے۔ میں نے بارہا غور کیا کہ میرے تصور میں آتشدان کی موجودگی کو اتنی اہمیت کیوں مل گئی ہے؟ لیکن کچھ نہیں بتلا سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ سردی اور آتشدان کا رشتہ چولی دامن کا رشتہ ہوا۔ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کرسکتے۔ میں سردی کے موسم کا نقشہ اپنے ذہن میں کھینچ ہی نہیں سکتا اگر آتشدان نہ سُلگ رہا ہو۔ پھر آتشدان بھی وہی پرانی روش کا ہونا چاہیے جس میں لکڑیوں کے بڑے بڑے کندے جلائے جاسکیں۔ بجلی کے ہیٹر سے میری تسکین نہیں ہوتی بلکہ اسے دیکھ کر طبیعت چڑ سی جاتی ہے۔ ہاں گیس کے آتشدان کی ترکیب اتنی بے معنی محسوس نہیں ہوتی کیونکہ پتھر کے ٹکڑے رکھ کر انگاروں کے ڈھیر کی سی شکل بنادیتے ہیں اور اس کے نیچے سے شعلے نکلتے رہتے ہیں۔ کم از کم شعلوں کی نوعیت باقی رہتی ہے۔ پھر بھی میں اسے ترجیح دینے کے لیے تیار نہیں۔ دراصل میں صرف گرمی ہی کے لیے آتشدان کا شیدائی نہیں ہوں۔ مجھے شعلوں کا منظر چاہیے۔ جب تک شعلے بھڑکتے نظر نہ آئیں دل کی پیاس بجھتی نہیں۔ بے دردوں کو جو دل کی جگہ برف کی سل سینے میں چھپائے پھرتے ہیں ان معاملات کی کیا خبر؟''

اب دوسری تصویر بھی دیکھیے:

''میری طبیعت کا بھی عجیب حال ہے۔ دوسروں سے پہلے خود اپنی حالت پر ہنستا ہوں۔ بچپنے میں چند مہینے چنورہ میں بسر کیے تھے کیونکہ کلکتہ میں

طاعون پھیل رہا تھا۔ یہ جگہ عین دریائے ہوگلی پر واقع ہے۔ میں نے یہیں سب سے پہلے تیرنا سیکھا۔ صبح و شام گھنٹوں دریا میں تیرتا رہتا پھر بھی جی سیر نہ ہوتا۔ اب بھی تیرائی کے لیے طبیعت ہمیشہ ترستی رہتی ہے۔ سبحان اللہ طبع بوقلموں کی نیرنگ آرائیاں دیکھیے۔ ایک طرف دریا سے ہم عنانی کا یہ ذوق و شوق، دوسری طرف آگ کے شعلوں سے سیراب ہونے کی یہ تشنگی! شاید یہ اس لیے کہ اقلیم زندگی کی سطح پر پانی بہتا ہے، تہ میں آگ بھڑکتی رہتی ہے۔"

"غبار خاطر" کے ابوالکلام کے بارے میں ابتدا میں کہا جا چکا ہے کہ ایک تکمیل یافتہ شخصیت ہے یعنی نوجوان ابوالکلام کے تصنیفی کارناموں میں قوت و توانائی۔ سخت کوشی اور ولولۂ حیات کا عنصر غالب ہے جسے جلال کہا جاتا ہے لیکن ان کی شخصیت کی رعنائی ان کے مکاتیب میں ہی نکھر کر سامنے آئی ہے۔ غالب نے اپنے بارے میں کہا تھا۔

در عشق غنچہ ایم کہ لرزہ ز باد صبح
در کار زندگی صفت سنگ خارہ ایم

ان مکاتیب کا لکھنے والا بھی اپنی شخصیت کے ان دونوں عناصر کو پالیتا ہے۔ جب ہم ابوالکلام کے یہ الفاظ پڑھتے ہیں تو سب سے پہلے ہمارے سامنے ابوالکلام کا چہرہ ایک فن کار کا چہرہ معلوم ہوتا ہے۔

"حسن آواز میں ہو یا چہرے میں، تاج محل میں ہو یا نشاط باغ میں، حُسن ہے اور حُسن اپنا فطری مطالبہ رکھتا ہے۔ افسوس اس محروم ازلی پر جس کے بے حس دل نے اس مطالبہ کا جواب دینا نہ سیکھا ہو۔"

غالباً "غبار خاطر" کے ذریعہ ہی پہلی بار یہ انکشاف ہوا کہ "تذکرہ" و "ترجمان القرآن" کے مصنف کے اندر ایک فنی موسیقار بھی چھپا ہوا ہے۔

"میں آپ سے ایک بات کہوں۔ میں نے بارہا اپنی طبیعت کو ٹٹولا ہے۔ میں زندگی کی احتیاجوں میں سے ہر چیز کے بغیر خوش رہ سکتا ہوں لیکن

موسیقی کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ آواز خوش میرے لیے زندگی کا سہارا، دماغی کاوشوں کا مداوا اور جسم و دل کی ساری بیماریوں کا علاج ہے۔"

"رات کا سناٹا، تاروں کی چھاؤں، ڈھلتی ہوئی چاندنی اور اپریل کی بھیگی ہوئی رات۔ چاروں طرف تاج کے کنارے سر اٹھائے کھڑے تھے۔ برجیاں دم بخود بیٹھی تھیں۔ بیچ میں چاندنی سے دُھلا ہوا مرمریں گنبد اپنی کرسی پر بے حس و حرکت متمکن تھا۔ نیچے جمنا کی رو پہلی جدولیں بل کھا کھا کر دوڑ رہی تھیں اور اوپر ستاروں کی ان گنت نگاہیں حیرت کے عالم میں تک رہی تھیں۔ نور و ظلمت کی اس ملی جلی فضا میں اچانک پردۂ ہائے ستار سے نالہ ہائے بے حرف اُٹھتے اور ہوا کی لہروں پر بے روک تیرنے لگتے۔ آسمان سے تارے جھڑ رہے تھے اور میری انگلی کے زخموں سے نغمے۔"

'غبارِ خاطر' کا ابوالکلام نہ صرف یہ کہ اپنی شخصیت کے اس مغنی کو پالیتا ہے بلکہ تاریخ کی اس ہستی میں بھی اسے اس مغنی کا سراغ مل جاتا ہے جس کے بارے میں مسلمہ طور پر مشہور ہے کہ وہ موسیقی کا دشمن تھا!

"برہان پور کے حوالی میں ایک بستی زین آباد کے نام سے بس گئی تھی۔ اسی زین آباد کی رہنے والی ایک مغنیہ تھی جو زین آبادی کے نام سے مشہور ہوئی اور اس کے نغمۂ حسن کی تیر انگلیوں نے اورنگ زیب کو زمانۂ شہزادگی میں زخمی کیا۔ صاحب مآثر الامرا نے اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے کیا خوب شعر لکھا ہے۔

عجب گیرندہ دامے بود در عاشق رہائی ہا
نگاہ آشنائے یار پیش از آشنائی ہا

اورنگ زیب کے اس معاشقے کی داستان بڑی ہی دلچسپ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر چہ اولوالعزمیوں کی طلب نے اسے لوہے اور پتھر کا بنا دیا تھا لیکن ایک زمانے میں گوشت و پوست کا آدمی بھی رہ چکا تھا۔"

موسیقی کے بارے میں مولانا نے جو طویل مکتوب 'غبار خاطر' میں شامل کیا ہے وہ علمیت سے قطع نظر خیالات کے اعتبار سے اس نوعیت کا ہے کہ بقول قاضی عبدالغفار:

''جبہ و دستار کی اقلیم میں نہ جانے کتنے زلزلے پیدا کر چکا ہوگا۔''

'لرزہ زبادِ صبح' والی شخصیت 11 راپریل 1943 کے مکتوب میں واضح طور پر سامنے آئی ہے۔ یہ تحریر مولانا نے اپنی رفیقۂ حیات کے انتقال کے دو دن بعد لکھی ہے۔

''اس زمانے میں میرے دل و دماغ کا جو حال رہا میں اسے چھپانا نہیں چاہتا۔ میری کوشش تھی کہ اس صورت حال کو پورے صبر و سکون کے ساتھ برداشت کرلوں۔ اس میں میرا ظاہر کامیاب ہوا لیکن شاید باطن نہ ہو سکا اور میں نے محسوس کیا کہ اب دماغ بناوٹ اور نمائش کا وہی پارٹ کھیلنے لگا ہے جو احساسات اور انفعالات کے ہر گوشہ میں ہم ہمیشہ کھیلا کرتے ہیں اور اپنے ظاہر کو باطن کی طرح نہیں بننے دیتے۔''

''میں اعتراف کرتا ہوں کہ یہ تمام ظاہرداریاں دکھاوے کا ایک پارٹ تھیں جسے دماغ کا مغرورانہ احساس کھیلتا رہتا تھا اور اس لیے کھیلتا تھا کہ کہیں اس کے دامن صبر و وقار پر بے حالی اور پریشاں خاطری کا کوئی دھبہ نہ لگ جائے۔

بدہ یارب دلے کیں صورت بے جاں نمی خواہم''

بالآخر 9 راپریل کو زہر غم کا یہ پیالہ لبریز ہو گیا۔

''مجھے ان چند دنوں کے اندر برسوں کی راہ چلنی پڑی ہے۔ میرے عزم نے میرا ساتھ نہیں چھوڑا مگر میں محسوس کرتا ہوں کہ میرے پاؤں شل ہو گئے ہیں۔''

'غبار خاطر' کے بیشتر مکاتیب پر خود مولانا کی اصطلاح میں انانیتی ادب (Egostic literature) کی چھاپ لگی ہوئی ہے لیکن ان مکاتیب میں اس طرح کا مواد نہیں ملے گا جس کی مدد سے ایک سوانح نگار کو واقعات کی کھتونی تیار کرنے میں آسانی ہو۔ یہاں ہم مولانا کی شخصیت سے

اسی طرح دوچار ہوتے ہیں جس طرح کسی فن کار کی فنی تخلیق میں۔ یہاں خارجی زندگی کے تجربات بھی ان کے خون جگر میں جذب ہو کر سامنے آتے ہیں۔ یہ خیال درست نہیں کہ ان مکاتیب میں وہ علمیت نہیں جس سے ابوالکلام، ابوالکلام بنے تھے بلکہ غور سے دیکھا جائے تو ان مکاتیب میں ان کا علم، ان کی زندگی کے تجربات کے ساتھ حل ہو کر ایک نئی تخلیق کا منبع بن گیا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے ہم 'داستان بے ستون کوہکن'، 'حکایت بادہ تریاک'، 'حکایت زاغ و بلبل' اور 'چڑیا چڑے کی کہانی' کو انشائیہ (Personal Essays) سمجھ کر پڑھیں یا مذہب، فلسفہ و اخلاق، سائنس، تہذیب، وحدت الوجود، اشراقیت اور ارتقا وغیرہ پر ان کے خیالات ملاحظہ فرمائیں یا وہ خط پڑھیں جس میں پانچویں صلیبی حملے کی سرگزشت بیان کی گئی ہے تو اندازہ ہوگا کہ اس نوع کے ادبی مضامین جو تخلیقی نوعیت کے بھی ہوں اور جن کی نظم فلسفیانہ ہو ایک اعلیٰ درجے کے ادیب کے ہی قلم سے نکل سکتے ہیں جس کا فن اپنی پختگی کو پہنچ چکا ہو۔ اُردو زبان میں اس نوع کا کوئی (Essayist) مولانا کے علاوہ اور نظر نہیں آیا۔ حکایت 'زاغ و بلبل' اور 'چڑیا چڑے کی کہانی' ایک تاثراتی نظم کی طرح شروع ہوتی ہے لیکن آہستہ آہستہ اس میں پھولوں اور چڑیوں کے کردار فلسفۂ زندگی کا سمبل (Symbol) بن جاتے ہیں۔ قاضی عبدالغفار نے 'آثار ابوالکلام' میں مولانا کے فلسفۂ حیات کا موازنہ اقبال کے فلسفۂ خودی سے کیا ہے اور ان کا خیال ہے کہ مولانا کا فلسفہ زیادہ ہمہ گیر اور انسانیت کے لیے قابل قبول ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''وہ (مولانا ابوالکلام) اقبال سے زیادہ مذہبی ہونے کے باوجود خود شناسی کے فطری تقاضوں کو انسانیت حتیٰ کہ ہر جاندار کے ساتھ منسوب کرتے ہیں اور چڑیا کے بچے کے لیے بھی خودشناسی کا تقاضا اتنا ہی ضروری سمجھتے ہیں جتنا کہ انسانوں کے لیے۔ اقبال نے بھی شہباز و شاہین کو ضمناً اپنا موضوع بنالیا ہے لیکن اقبال صرف مسلمانوں کے لیے قوت عمل کا ایک نسخہ تجویز کرتے ہیں اور مولانا تمام مخلوقات کی اس قوت نمو کا ذکر کرتے ہیں جو اس میں ودیعت ہے۔ مولانا شاہین و شہباز کے بجائے صرف ''چڑیا چڑے کی کہانی'' میں ساری انسانیت کو حرکت کا ایک پیام

دیتے ہیں مگر اقبال اپنے بلند ترین افکار میں انسانیت کے اس تصور سے اس قدر وابستہ نظر نہیں آتے جتنے کہ صرف اسلام اور مذہب کے تصور سے۔"

'غبارِ خاطر' کے مکاتیب کا مطالعہ کرنے کے لیے ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ اُن سے صحیح معنوں میں لطف اندوز ہونے کے لیے عام معنوں میں مکتوب نگاری پراونچی خط وکتابت کے تصور کو ذہن سے نکال دینا ہوگا۔ اس کا سبب نہ صرف اس کے "غیر کاروباری" موضوعات ہیں بلکہ ان خطوں میں عام خطوں کے برخلاف سادگی، بے تکلفی اور روزمرہ کی زبان کے بجائے رنگینیِ وخیال آفرینی اور انشا پردازی کا رچاؤ ہے۔ دوسرے یہ کہ عام طور پر ہمارے یہاں خط کی خوبی اس کا اختصار بتایا گیا ہے۔ اس کے برخلاف 'غبارِ خاطر' کے خطوں میں طوالت ہے اور ہر قدم پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لکھنے والے کی طبع رواں کا بہاؤ رُکنے کا نام نہیں لیتا اور ہر خط یہ پکار کر کہہ رہا ہے۔

ع　　کچھ اور چاہیے وسعت مرے بیاں کے لیے

مکاتیب ہونے پر ہی اگر کسی کو اصرار ہے تو اس مکتوب نگاری کا رشتہ غالب کی سادہ و بے تکلف مکتوب نگاری کے بجائے "اعجازِ خسروی" اور "انشائے ابوالفضل" سے ملانا ہوگا۔ اسی طرح جس طرح غالب کی غزلوں کے شجرۂ نسب کو ہم دلی اور میر کے بجائے خسرو اور پھر رودکی سے ملاتے ہیں۔ پھر اگر "اعجازِ خسروی" اور "انشائے ابوالفضل" کے خط ادب عالیہ میں شمار کیے جاتے ہیں تو 'غبارِ خاطر' اس ذخیرے میں ایک نادر اضافہ ہے۔

اب تک ہم نے مولانا کے مکاتیب پر صرف 'غبارِ خاطر' کے دائرے میں رہ کر گفتگو کی ہے جو ایک طرح سے "نغماتِ اسیری" کی حیثیت رکھتے ہیں جن کی تخلیق احمد نگر جیل کی تنہائی میں ہوئی ہے۔ ان خطوں سے مولانا کی اندرونی شخصیت کے اہم عناصر کا سراغ مل جاتا ہے لیکن مولانا کی مجلسی وسماجی زندگی اور ان کی بیرونی شخصیت کو سمجھنے کے لیے ہمیں ان خطوں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو صحیح معنوں میں خط ہیں یعنی جس میں خود کلامی کے بجائے واقعی مخاطبت ہے اور جن میں کاتب کے ساتھ مکتوب الیہ بھی اپنی شخصیت رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مولانا نے اپنی ادبی وسیاسی زندگی کے آغاز سے لے کر اپنے معاصرین کو ہزاروں کی تعداد میں خط لکھے ہوں گے۔ خود

''غبارِ خاطر'' کے دیباچے میں محمد اجمل خاں صاحب نے سیاسی خطوط کا ذکر کیا ہے۔ یہ خطوط جو مکتوب نگاری کے عام تصور کے مطابق دلچسپ بھی ہوں گے اور مولانا کے سوانح نگار کے لیے کارآمد بھی ابھی تک معلوم نہیں ہو سکے ہیں۔ ہماری رسائی ان کے بہت قلیل حصے تک ہوئی ہے جو ''کاروانِ خیال'' کے نام سے مدینہ پریس بجنور اور ''مکاتیب ابوالکلام'' کے نام سے ادبستان لاہور نے شائع کیے ہیں۔ ''کاروانِ خیال'' کے مکتوب الیہ بھی ''غبارِ خاطر'' کے مکتوب الیہ یعنی نواب صدر یار جنگ حبیب الرحمٰن خاں شروانی ہیں لیکن یہ خطوط احمد نگر کی اسیری سے پہلے کے ہیں۔ ''مکاتیب ابوالکلام'' میں حالی، شبلی، سید سلیمان ندوی، مولوی محی الدین قصوری، غلام رسول مہر اور ثناءاللہ پانی پتی وغیرہ کے نام خطوط ہیں۔

''کاروانِ خیال'' کے خطوں میں بھی ''غبارِ خاطر'' کی طرح شوق کی بے پایانی ہے۔ تہران ریڈیو سے احمد تبریزی کی زبانی حافظ کی ایک غزل سُن کر ذہن کے بعض دریچے کھل جاتے ہیں اور ماضی کی تصویریں اُبھر آتی ہیں۔ لکھتے ہیں:

> ''وقت کے تضادات کا کرشمہ دیکھیے بعینہ یہی غزل آج سے بتیس برس پہلے ایک بزمِ انس میں سُنی تھی اور کہاں سُنی تھی؟ بغداد کی شبِ ماہ میں عین دجلہ کی لہروں پر۔''

اس خط میں سفرِ بغداد کا حال لکھا ہے اور وہاں کے اہلِ کمال شیخ العصر محمود شکری، آلوسی زادہ، شیخ ابوحمزہ کردی، سید عبدالرحمٰن نقیب، سید افضل اللہ اصفہانی، شاعرِ عراق جمیل صدقی الزہاوی، سید صدر الدین عاملی، سید محمد کاظم طباطبائی، اخوند ملا محمد کاظم خراسانی اور مرزا محمد حسین دانش وغیرہ سے اپنی ملاقاتوں کا ذکر کیا ہے۔ اس خط کا خاتمہ ان الفاظ پر کرتے ہیں:

> ''دیکھیے آپ کی صدائے دلنواز نے دل ہزار شورش کے ساتھ کیا کیا۔
> جدید آدابِ مکاتبت سے قطع نظر کر کے کاغذ کے دونوں صفحے سیاہ کرتا رہا
> پھر بھی پانچ ورق ختم ہو چکے اور شوقِ مخاطبت ہے کہ رُکنے کا نام نہیں لیتا۔
> ع بہ صد دفتر نمی گنجد حدیثِ دردِ مشتاقے
> ہر چند چاہتا ہوں کہ قلم روکوں لیکن روک نہیں سکتا۔ دماغ پر سینما کا پردہ

تن گیا ہے ایک تصویر ہٹتی ہے تو دوسری نمودار ہو جاتی ہے۔ جی چاہتا ہے
صحبت ختم نہ ہو۔ ایک ذکر ختم ہو جائے تو دوسرا چھیڑ دوں۔"

ایک خط میں علامہ شبلی کی یاد آجاتی ہے۔ لکھتے ہیں:

''فی الحقیقت مولانا کی ذات نوع بہ نوع کمال کے رنگارنگ مظاہر کا ایک عجیب مجموعہ تھی اور جیسا کہ فارسی میں کہتے ہیں سرتا سر بے مغز و بے پوست تھی۔ بمشکل کوئی مہینہ ایسا گزرتا ہے کہ دو تین مرتبہ ان کی یاد ناخن بدل نہ ہوتی ہو۔ وہ کیا گئے کہ علم و فن کی صحبتوں کا سرتا سر خاتمہ ہو گیا۔ مولانا مرحوم سحر خیزی کے عادی تھے۔ والد مرحوم کی سحر خیزی نے مجھے بھی بچپن سے اس کا عادی بنا دیا ہے۔ اس اشتراک عادت نے ایک خاص رشتۂ انس پیدا کر دیا تھا۔ جب کبھی یکجائی ہوتی تو صبح چار بجے کا وقت عجیب لطف و کیفیت کا وقت ہوتا۔ چاء کا دور چلتا اور علم و فن کے چرچے رہتے۔ ہر وادی میں وہ اپنے ذوق و فکر کی ایک خاص اور بلند جگہ رکھتے تھے اور یہ کتنی بڑی خوبی تھی کہ باوجود ملایانہ طلب علم کے ملائیت کی پرچھائیں بھی ان پر نہیں پڑی تھی، خشکی طبع جو اس راہ کے مہالک و آفات میں سے ہے اُنھیں چھو بھی نہیں گئی تھی۔ شاعری کے ذوق و فہم کا اعلیٰ مرتبہ ان کے حصہ میں آیا تھا اس کی تو نظیر ملنی دشوار ہے۔ ہندستان میں فارسی شاعری غالب پر نہیں اُن پر ختم ہوئی۔"

علامہ شبلی سے اس عقیدت کی ایک جھلک خود علامہ شبلی کے نام کے ایک خط میں دیکھیے:

''نمائش الہ آباد کا ضعیف سا خیال ہے مگر مسئلۂ قیام پیش نظر — الہ آباد میں میری کسی سے ایسی ملاقات نہیں کہ اپنا بوجھ ڈالوں مگر برسم طفیلی جب آپ کہیں ٹھہر جائیں گے تو آپ کے خدام و وابستگان بھی۔ لامحالہ میں بھی ایک جا کر گستاخ تھا کہ ٹھہر گیا۔"

شبلی اکادمی یعنی دارالمصنفین کے قیام پر مولانا سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"دارالمصنفین کا پراسپکٹس پہنچا۔ آپ مجھے اس سلسلے میں جو کچھ بنانا چاہیں منظور ہے۔ آنریری فیلو تو ایک عمدہ بات ہے اگر اس میں کوئی جگہ قلمی کی ہو جب بھی میں منظور کرلوں گا۔"

شبلی سے تو خیر ذہنی طور پر وہ متاثر ہی ہیں، دوسرے بزرگوں کا احترام بھی جا بجا ان کے خطوں میں ملتا ہے۔ "الہلال" شائع ہوا تو مولانا حالی کی خدمت میں اعزازی طور پر جاتا تھا۔ مولانا حالی ان پرچوں کو اس لیے واپس کر دیتے تھے کہ بڑھاپے کی وجہ سے لکھنا لکھانا تقریباً ترک کر چکے تھے اور اپنے طور پر یہ محسوس کرتے تھے کہ جب میں اس اخبار کی قلمی امداد نہیں کر سکتا تو اسے مفت کیوں لوں۔ اس سلسلے میں حالی کے نام ابوالکلام کا خط دیکھیے:

"دفتر سے معلوم ہوا کہ "الہلال" کے جو پرچے خدمت عالی میں جاتے ہیں بجنسہ واپس آجاتے ہیں۔ میرے دل عقیدت کیش کے لیے تو اتنی نسبت ہی بہت ہے کہ آستانۂ مبارک تک "الہلال" پہنچے اور محروم واپس آئے۔ تاہم اس بے التفاتی کا سبب معلوم کرنے کے لیے بے قرار ہوں۔ میں نے پیشتر ہی عرض کر دیا تھا کہ حاضری سے ارادت کیشوں کو نہ روکیے۔ رزق کی نوکری میں تو آخر جگہ مل سکتی ہے۔"

اپنے معاصرین کو وہ کس محبت سے یاد کرتے ہیں، اس کے لیے حکیم اجمل خاں مرحوم کے بارے میں مولانا کی رائے دیکھیے۔ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو لکھتے ہیں:

"وہی صبح چار بجے کا وقت تھا۔ آصف علی صاحب کی کوٹھی کے ایک کمرے میں بیٹھا چاء پی رہا تھا۔ یکایک حکیم صاحب مرحوم کی یاد تازہ ہو گئی۔ ان کی یاد دہلی کے ساتھ اس طرح وابستہ ہو گئی ہے کہ یہ لفظ بغیر انھیں یاد کیے نہیں بول سکتا۔"

"تذکرہ" شائع ہوا تو اس کے دیباچے میں اس کے ناشر مسٹر فضل الدین نے کہیں لکھ دیا کہ علامہ اقبال نے "اسرار خودی" و "رموز بے خودی" مولانا ابوالکلام سے متاثر ہو کر لکھی ہے۔ اس بات پر اقبال نے مولانا سید سلیمان ندوی کو ایک خط لکھا جس میں اس خیال کی نہ صرف تردید

کی بلکہ اس پر آزردگی کا اظہار کیا۔ اس سلسلے میں مولانا سید سلیمان صاحب کو لکھتے ہیں:

''ڈاکٹر اقبال کا شکوہ بے جا نہیں۔ یہ نہایت ہی لغو اور سبک بات ہے کہ فلاں نے فلاں بات فلاں کے اثر سے لکھی ہے۔ دراصل اس کم بخت ''تذکرہ'' کی ساری باتیں میرے لیے تکلیف دہ ہوئیں۔ مسٹر فضل الدین نے یہ مقدمہ لکھ کر نظر ثانی کے لیے بھیجا تھا۔ میں نے واپس نہیں بھیجا اس لیے کہ وہ موجودہ حالت میں کتاب کو پہلا حصہ کر کے شائع کرنا چاہتے تھے اور میں مُصر تھا کہ ایک ہی مرتبہ میں پوری کتاب شائع کر دی جائے۔ خیال کیا کہ مقدمہ کا واپس نہ کرنا اشاعت میں روک ہوگا لیکن اُنھوں نے بجنسہ چھاپ کر یکایک ایک نسخہ بھیج دیا اور ان ساری باتوں کو مزاح سمجھتے رہے۔ علاوہ ڈاکٹر اقبال وغیرہ والے ٹکڑے کے پورا مقدمہ طرز تحریر واستدلال کے لحاظ سے بھی بالکل لغو ہے۔ لطف یہ کہ اس مرتبہ جب وہ جلسہ کے موقع پر آئے اور میں نے پوچھا کہ اقبال کی نسبت آپ نے کیونکر تبدیلی معلوم کی تو خود میرے ہی قول کا حوالہ دیا جو کبھی کہا تھا۔ حالانکہ میں نے جو بات کہی تھی وہ صرف یہ تھی کہ اقبال پہلے آج کل کے عامۃ الناس کے تصوف میں مبتلا تھے، اب ان کے خیالات اس طرف سے ہٹ گئے ہیں اور دونوں مثنویوں میں جو بات ظاہر کرنا چاہتے ہیں وہ وہی ہیں جو میں ہمیشہ لکھتا رہا ہوں۔''

مولانا حسرت موہانی کے بارے میں بیگم حسرت کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''الحمد للہ کہ اللہ نے اپنے فضل و کرم سے حسرت کو مقام یوسفی کے کامل اتباع کی توفیق دی اور اس فضیلت میں ان کا کوئی دوسرا شریک و نظیر نہیں......حسرت جو کچھ کر رہا ہے ہندستان اس کو پچاس برس بعد سمجھے گا۔''

ان ذاتی اور کاروباری خطوں میں بھی مولانا کی وہی باعظمت شخصیت اپنا جلوہ دکھاتی ہے

جو اپنی ''انا'' کا احساس رکھنے کے باوجود زندگی کے اعلیٰ اقدار کا عرفان رکھتی ہے۔ مولانا ان باکمالوں میں سے ہیں جو اس گر سے بخوبی واقف ہیں کہ کمال کی سرحدیں وہیں سے شروع ہوتی ہے جہاں ہمیں یہ احساس ہو جائے کہ۔ ع 'یہی جانا کہ کچھ نہ جانا ہائے' غلام رسول مہر کے نام ایک خط میں بے اختیار ان کے قلم سے یہ الفاظ نکل گئے ہیں:

''افسوس ہے کہ زمانہ میرے دماغ سے کام لینے کا کوئی سامان نہ کرسکا۔ غالب کو تو صرف اپنی شاعری کا رونا تھا، نہیں معلوم میرے ساتھ قبر میں کیا کیا چیزیں ساتھ جائیں گی۔ ے

ناروا بود بہ بازار جہاں جنس وفا
رونقے گشتم و از طالع دکاں رفتم

بعض اوقات سوچتا ہوں تو طبیعت پر حسرت والم کا ایک عجیب عالم طاری ہو جاتا ہے۔ مذہب، علوم وفنون، ادب، انشا، شاعری کوئی ایسی وادی نہیں جس کی بے شمار نئی راہیں مبدأ فیاض نے مجھ نامراد کے دل و دماغ پر نہ کھول دی ہوں اور ہر آن ہر لحظہ بخششوں سے دامن مالا مال نہ ہوا ہو۔ یہ حد یہ کہ ہر روز اپنے آپ کو عالم معنی کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر منزل کی کرشمہ سنجیاں پچھلی منزلوں کی جلوہ طرازیوں کو ماند کر دیتی ہیں لیکن افسوس جس ہاتھ نے فکر و نظر کی ان دولتوں سے گراں بار کیا اس نے شاید سروسامان کار کے لحاظ سے تہی دست رکھنا چاہا۔ میری زندگی کا سارا ماتم یہ ہے کہ اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالے کر دیا گیا۔''

یہ محض شاعرانہ تعلی نہیں بلکہ اپنی شکست کی آواز ہے جس نے ابوالکلام کے آرٹ کو ان ارتقائی منزلوں تک پہنچایا جہاں نظم ونثر کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔ اس بے سروسامانی کے اعتراف کے باوجود بیسویں صدی کے ہندستانی ادب میں ان کا قد و قامت اتنا بلند ہے کہ ٹیگور اور اقبال کے ساتھ صرف ابوالکلام ہی کا نام لیا جاسکتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد

سیاست اور ادب کی آویزش

سیّد حامد

مولانا ابوالکلام آزاد کے بارے میں یہ سوال دلوں میں بارہا اُٹھتا ہے اور ذہن کی زبان اور قلم کی زبان پر بھی کبھی کبھی آیا ہے کہ وہ سیاست میں نہ جاتے تو چمنستان ادب میں نہ معلوم اور کتنے گل کھلاتے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اپنے مضمون ''مولانا ابوالکلام آزاد — چند یادیں'' میں اس رائے کا اظہار کیا ہے ''قوم کی خدمت کا کام حکومت سے باہر رہ کر ہی زیادہ مؤثر طریقے پر انجام دیا جاسکتا ہے۔ کچھ اور نہیں تو اس بنا پر کہ حکومت میں رجعت پسندی اور عامۃ الناس میں ترقی پسندی کی استعداد و خلقی ہے۔ اول الذکر کی تقدیر سکونی ہے اور مؤخر الذکر کی حرکی۔ قطع نظر اس کے کہ مولانا حکومت سے کس درجہ وابستہ ہو گئے تھے۔ اس سے باہر نکل سکتے بھی تھے یا نہیں یا ان کی صحت اس کی کہاں تک متحمل ہوتی، کبھی کبھی یہ بات ذہن میں آتی ہے، کاش وہ حکومت کے محدود اور گلو فشار حلقے سے باہر نکل کر ہندی جمہوریۂ ہند میں مسلمانوں کو وہ مشکل لیکن بہتر بالشان مقام دلا سکتے جو مسلمانوں کا حق بھی ہے اور ذمہ داری بھی۔''

دیکھا آپ نے، ہم یہ سوچ رہے تھے کہ سیاست میں بھٹک جانے کی وجہ سے مولانا آزاد

بحیثیت ایک ادیب کے اپنے نقطۂ عروج کو نہ پہنچ سکے۔ ہماری اس فکر میں ایک بنیادی کمزوری یہ تھی کہ ہم نے ادب کو زندگی سے علاحدہ کوئی شے سمجھا تھا۔ مولانا آزاد نے جس ادب کی تخلیق کی وہ زندگی کی تابش اور حدت سے ہمیشہ جگمگاتا رہا اور سیاست اس میں کسی نہ کسی عنوان سے برابر داخل اور شامل رہی، اس میں تموج کبھی عالمِ اسلام کے حوادث سے آیا کبھی ہندستان کی ہنگامہ خیز جنگِ آزادی سے۔ رشید صاحب نے بجا طور پر موردِ تنقید مولانا آزاد کی زندگی کے اس دور کو بنایا تھ جب وہ مرکزی حکومت کے رُکن کی حیثیت سے کام کر رہے تھے۔ مولانا کے ولدادگان، حسرت کے ساتھ یہ تصور کرسکتے ہیں کہ اُنھوں نے عمر کے بارہ سال ضائع کر دیے۔ ضائع کرنا تو اسے نہ کہیں گے کیونکہ اس دور میں خصوصاً آزادی کے اوائل میں اُنھوں نے دل شکستہ، زخم خوردہ اور سراسیمہ مسلمانوں کی ڈھارس بندھائی، اُنھیں حوصلہ دیا اور جمہوری ہندستان میں کارآمد اور باعزت ڈھنگ سے رہنے کے گُر سکھائے اور ایک کام اُنھوں نے یہ بھی کیا کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کو آفات اور عداوتوں سے بچایا، اسے نئی زندگی بخشی۔

اس کے علاوہ وزارت تعلیم میں رہ کر اُنھوں نے جو کچھ کیا اس میں سے بیشتر کی حیثیت یہ ہے کہ یہ کام کوئی دوسرا بھی کرسکتا تھا۔ خواجہ غلام السیدین نے ''مولانا آزاد کا فلسفۂ تعلیم'' میں مولانا کے تعلیمی کارناموں کا جو ذکر کیا ہے، ایک عنوان وہ عقیدت مندی پر مبنی ہے۔ گاندھی جی کی طرح اگر وہ کانگریس اور وزارت سے الگ ہو گئے ہوتے تو ان پر بہت سی راہیں خدمتِ خلق اور اصلاحِ معاشرہ اور اتحادِ باہمی، یکجہتی اور فروغِ تعلیم کی کُھل گئی ہوتیں اور مسلمانوں کے طرزِ فکر میں تو وہ ایک انقلاب لا ہی سکتے تھے۔ ان کی زبان اور قلم دونوں کی طاقت یکساں تھی۔ وزارت نے دونوں کی دھار کُند کر دی۔ یہ ایک بڑا المیہ ہے کہ وقت سے پہلے بُجھ گئے۔

مولانا عبدالماجد دریابادی نے بھی اس قسم کے خیال کا اظہار کیا تھا۔ ''1947 میں جب مولانا سرکارِ ہند کی وزارتِ تعلیم کے منصب پر فائز ہوئے تو بجائے خاص مبارکباد پیش کرنے کے اس گستاخ نے ڈھٹائی کے ساتھ خط کچھ اس قسم کا لکھ مارا۔ اس سرکاری تقرر سے تو ہم نیازمندانِ قدیم کو کچھ زیادہ خوشی نہیں ہوئی۔ جی یہ چاہتا تھا کہ اس سرکاری تعلّق سے جہاں ہر وقت سابقہ کاغذات پر دستخط کرنے اور فائلوں کی ورق گردانی سے رہے گا، آپ ازراہِ کرم سرکارِ ہند کے ایک

غیر سرکاری مشیر اعلیٰ وزارت علوم و معارف رہتے۔"

مولانا آزاد کا دل قلمدانِ وزارت سنبھالنے کے کچھ عرصے بعد ہی کیوں بُجھ گیا، ان کی صلاحیتیں کیوں افسردہ ہوگئیں، ان کے تخلیقی سرچشمے کیوں سوکھ گئے؟ ان سوالوں کا جواب مشکل نہیں مخدوش ضرور ہے۔ سامنے کا جواب تو یہ ہے کہ شیغم کو کچھار سے نکال کر زنداں (Zoo) میں بند کردیا جائے تو اس کا دم خم باقی نہیں رہتا۔ دوسرا جواب بھی ظاہر ہے، مولانا آزاد ہندستان کے وہ تنہا رہنما تھے جو آخر وقت تک ہندستان کے بٹوارے پر راضی نہیں ہوئے، ان کے رفقا اس پر راضی ہوگئے تو ان کا دل ٹوٹ گیا، انھیں مشکل سے یقین آیا ہوگا کہ سردار پٹیل اور پنڈت نہرو اتنی آسانی سے دو قومی نظریہ کو تسلیم کرلیں گے۔ پھر بھی آخر تک انھیں یہ امید حوصلہ دیتی رہی کہ مہاتما گاندھی بٹوارے کو ہرگز منظور نہ کریں گے۔ جب گاندھی جی نے بھی حامی بھرلی تو روشنی کی آخری کرن بھی رخصت ہوگئی، ہر طرف اندھیرا چھا گیا۔ ایسے نازک موقعوں پر یہاں ضمناً یہ کہہ دیا جائے کہ جس شخص نے سب سے پہلے غیر مشروط اور غیر محدود آزادی کی مانگ کی وہ ایک مسلمان تھا اور جو شخص سب سے آخر تک ہندستان کی سالمیت پر اڑا رہا وہ بھی ایک مسلمان تھا۔ کیا یہ محض اتفاق ہے کہ دونوں کو اُردو زبان نے پروان چڑھایا اور دونوں نے اس کے ادب کو سینچا۔ آپ کہیں گے کہ پہیلی کیوں بجھوائی جارہی ہے۔ دراصل یہ بات اتنی کھلی ہوئی ہے کہ شرح کی محتاج نہیں، لیکن سنیے—

جب سے دیکھی ابوالکلام کی نثر نظم حسرت میں کچھ مزا نہ رہا

نظم و نثر کی بات آگے آئے گی۔ ہم تو بات کررہے تھے اس افسردہ دلی کی جو ایوانِ حکومت میں مولانا آزاد کی ہمزاد بن گئی تھی۔ اُردو زبان کے ساتھ جو بے التفاتی برتی گئی اس نے بھی اُنھیں آزردہ پایا۔ شروع میں اُنھوں نے برملا احتجاج کیا کہ ہندستانی کو ہندستان کی قومی زبان ہونا چاہیے تھا پھر رنگِ زمانہ دیکھ کر وہ خاموش ہوگئے۔ یہ سنین و شہور کتنے ظالم ہوتے ہیں، اس جوالا مکھی کو جو باغیوں، سرکشوں، احرار اور مجاہدین اور سوختہ سامانیوں کے دلوں کو آتشکدہ بنائے رہتی ہے، یہ مصلحت کے چھینٹوں سے ٹھنڈا کردیتے ہیں۔ جنگِ آزادی کے آخری سالوں میں بظاہر وہ اہمیت کے عروج پر تھے لیکن دراصل وہ چکی کے دو پاٹوں کے بیچ دب کر پس چلے تھے۔ مسلمان ایک الگ ملک بنانے کے جنون میں مبتلا تھے۔ اُنھوں نے مولانا کی عظمت،

عبقریت اور قربانیوں کو یک قلم بُھلا دیا، ہر طرف سے ان پر اتہامات کی یورش ہونے لگی۔ اپنوں میں وہ بیگانے ہو گئے۔ امام الہند راندۂ درگاہ بن گیا۔ دوسری طرف باوجود چھ سال متواتر کانگریس کی صدارت پر فائز رہنے کے اقران و امثال کے درمیان ان کے اقتدار و اعتبار اور نفوذ و اثر میں کمی آتی چلی گئی۔ ان کا سکہ چلنا بند ہو گیا۔ ان کے لیے بعض دور زبان بندی کے بھی آئے۔ چند سال ہوئے انڈیا آفس نے آزادی اور تقسیم سے تعلق رکھنے والے کاغذات ادارت کے بعد بارہ ضخیم جلدوں میں شائع کیے۔ ان سے انکشاف ہوتا ہے کہ آزادی کی بابت مذاکرات میں مولانا آزاد کا اثر گھٹتا چلا گیا۔ اس سے بھی وہ کبیدہ خاطر ضرور رہے ہوں گے۔ ضرورت ہے کہ مولانا آزاد کی سیاسی زندگی کے آخری سالوں پر لگ کر تحقیق کی جائے۔ سرسری مطالعہ تو اشارہ دیتا ہے کہ دوسری صدارت کے دوران ان کی کمان اُتر چکی تھی یا اُتر چلی تھی۔ اس کا ایک سبب غالباً ملک کی سالمیت اور تقسیم ناپذیری پر ان کا اصرار رہا ہوگا۔ مسٹر مین سرگ کے ایڈٹ کیے ہوئے انڈیا آفس کے کاغذات میں اس قسم کے تذکرے بھی ملتے ہیں کہ مولانا آزاد کے بعض خیر خواہوں کو اس کی ضرورت پیش آئی کہ وہ لارڈ ماؤنٹ بیٹن کو احساس دلائیں کہ مولانا آزاد کو واجب اہمیت دی جائے۔

اس دور کا ایک معنی خیز باب لارڈ ویول اور لارڈ ماؤنٹ بیٹن سے مولانا آزاد کے تعلقات سے تشکیل پاتا ہے۔ لارڈ ویول ان کا ذکر بہت قدر اور احترام کے ساتھ کرتا ہے۔ یہ قدر اور یہ احترام یکطرفہ نہیں تھا اس کے برعکس لارڈ ماؤنٹ بیٹن کے یہاں مولانا کے تئیں جو انداز نظر تھا وہ سرسری کے زُمرہ میں آتا ہے۔ ان کاغذات سے یہ پتہ بھی چلتا ہے کہ ایک وقت ایسا آیا جب گاندھی جی انجمن وزرا میں مولانا آزاد کی جگہ ڈاکٹر ذاکر حسین کو لینا چاہتے تھے، لیکن مولانا آزاد راضی نہ ہوئے۔

آگے چل کر ڈاکٹر ذاکر حسین اور مولانا آزاد کے درمیان کسی بات پر کسی قدر شکر رنجی ہو گئی تھی۔ مولانا جس وقت وزیر تعلیم تھے اُنھوں نے ذاکر صاحب کے پاس پیغام بھیجا کہ وہ تکلیف کر کے ان سے مل جائیں۔ ذاکر صاحب نے جواب دیا کہ مولانا آزاد کے گھر سے ان کے گھر تک اتنا ہی راستہ ہے جتنا ذاکر صاحب کے گھر سے مولانا آزاد کے گھر تک۔ بہر حال جواب

کی برجستہ لطافت اور شائستہ معنویت سے قطع نظر دونوں اکابرین ایک دوسرے کے خلاف کبھی حرفِ شکایت زبان پر نہیں لائے۔ انھوں نے تعلقات کا بھرم رکھا اور ذاکر صاحب نے مولانا آزاد کو فراخدلی کے ساتھ خراج عقیدت ادا کیا، سُنیے:

> ''میں مولانا آزاد کے ساتھ ہونے کا فخر نہیں رکھتا ہوں، میں ان کے ایک حقیر چیلے ہونے کا فخر رکھتا ہوں۔ آدمی چھوٹا ہو یا بڑا، اپنی زندگی کو بنانے کے لیے کہیں نہ کہیں سے روشنی اور گرمی لیتا ہے۔ میں جب ایک لڑکا ہی تھا، اپنی زندگی کے مٹی کے دیے کو سلگانا چاہتا تھا اور لوگوں کی طرح میں نے بھی روئی کی بتّیاں بنائی تھیں اور اپنی زندگی کے تیل میں ان کو ڈالا تھا اور ڈھونڈتا پھرتا تھا کہ ان کو کہاں سے جلاؤں، اُس زندگی کی پہلی بتی میں نے مولانا کے دیے سے جلائی تھی۔''

عالی ظرف لوگ اختلافات کو کس انداز سے لیتے ہیں، اس کی دوسری مثال بھی دیکھتے چلیں۔ مولانا آزاد نے اپنی کتاب ''انڈیا ونز فریڈم'' میں اپنی حق گوئی کی عادت سے مجبور ہو کر اپنے رفیق عزیز جواہر لال نہرو کو بھی ملک کے بٹوارہ کے لیے ذمّہ دار ٹھہرایا تھا۔ ان کی دانست میں پنڈت نہرو سے دو بار تاریخ ساز سہو ہوئے۔ پہلی مرتبہ جب انھوں نے 1937 میں یو پی کابینہ میں مسلم لیگ کے دو ممبروں کے شمول کو نامنظور کر دیا اور اس طرح کانگریس اور لیگ کے درمیان مفاہمت کی کوشش ناکام ہو گئیں۔ دوسری بار جب انھوں نے کیبنٹ مشن کی اس پلان کو جس کے تحت ملک حکومت خود اختیاری کے اعتبار سے تین حصوں میں بانٹا جانا تھا اور جس پر کانگریس اور لیگ میں اتفاق ہو گیا تھا اپنے ایک غیر محتاط جملہ سے غرقاب کر دیا۔ جملہ کا مفہوم یہ تھا کہ ہمیں اختیار ہوگا کہ کانسٹی ٹوینٹ اسمبلی میں پہنچ کر اس فیصلہ پر نظر ثانی یا اس میں ترمیم کر دیں۔ مصنف نے اس طرح ایک بڑے سہو کے لیے جزوی طور پر جواہر لال نہرو کو ذمّہ دار ٹھہرایا تھا۔ مولانا کی وفات کے بعد مسٹر ہمایوں کبیر نے جواہر لال نہرو کا دھیان اس طرف اور بعض دوسرے بیانات کی طرف دلایا اور دریافت کیا کہ آیا وہ کتاب اسی طرح شائع کر دی جائے۔ جواب ملا بالکل اسی طرح جیسے مولانا نے کہا تھا، جیسے مولانا چاہتے تھے۔

آزاد کے معاصر اقبال نے کہا تھا:

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاج تنگیٔ داماں بھی ہے

مولانا آزاد کی صد سالہ تقریبات ملک نے منائیں۔ چند جلسے ہوئے، چند سمینار ہو گئے اور کہیں دو ایک جلدیں مولانا آزاد سے متعلق مضامین کی چھپ گئیں۔ اللہ اللہ خیر سلا۔ اسی زمانہ کے لگ بھگ ڈاکٹر امبیڈکر کی صد سالہ تقریبات بھی منائی گئیں۔ دونوں بزرگ ہمیں عزیز اور محترم ہیں۔ مولانا آزاد کے عقیدت مند سمیناروں سے مطمئن ہو گئے۔ ڈاکٹر امبیڈکر کے پرستاروں نے حکومتوں سے کروڑوں روپے کے ایسے پروجیکٹ منظور کرائے جن کی اہمیت لمحاتی نہیں دائمی ہوگی۔ سرکار آزاد تقریبات کے سلسلہ میں کچھ بھی نہ کرتی صرف یہ اعلان کر دیتی کہ ہندی لسانی ریاستوں میں سہ لسانی فارمولے میں اُردو کو وہ جگہ دے دی جائے گی جس کی وہ طالب اور مستحق ہے، تو ایک بڑا کام ہو جاتا۔ اس سے بہتر اردو کے اس عہد ساز ادیب کی یادگار اور کیا ہوتی۔

حاضرین شاید چیں بہ جبیں ہوں کہ اس طویل کلامی کے باوصف مولانا آزاد کی شبیہ ہنوز نگاہوں سے اوجھل ہے۔ اس بطلِ جمیل کی تصویر جن گہرے رنگوں میں بنتی چاہیے تھی، نہیں بنائی گئی۔ جس نابغۂ روزگار کے قدموں میں فراواں عقیدت کے پھول نچھاور ہونے چاہئیں تھے اس کے تذکرے کے پَر بے کیفی، بے رنگی اور احتیاط کی قینچی سے کتر دیے گئے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ ہر انسان میں کچھ نہ کچھ کمزوریاں ضرور ہوتی ہیں۔ بڑے آدمی کی پہچان یہ ہے کہ اس کی بڑائی، بغیر آنکھ جھپکائے کمزوریوں کو اپنے ساتھ لے کر چل سکتی ہے۔ تبصرہ نگاری کی سرحدیں تنقید حتیٰ کہ تنقیص سے بھی کبھی کبھی مل جاتی ہیں، قصیدہ سرائی سے کبھی نہیں ملتیں۔ اس میں کسے کلام ہوگا کہ ابوالکلام کی شخصیت بہت سے زاویوں سے کثیر جہاتی اور بے نظیر تھی۔ مذہب، ادب، سیاست، صحافت اور خطابت کی وادیوں میں وہ اپنا دوام ہمیشہ کے لیے ثبت کر گئے، لیکن ہم نیاز فتح پوری کے ساتھ یہ کہنے پر خود کو مجبور نہیں پاتے کہ ''اگر وہ عربی شاعری کی طرف توجہ کرتے تو متنبی اور امرء القیس ہوتے، اگر محض علم کلام کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیتے تو ابن رُشد اور ابن طفیل سے کم درجہ کے متکلم و فیلسوف نہ ہوتے۔ اگر وہ فارسی شعر و ادب کی طرف متوجہ ہوتے تو عرفی و

نظیری کی صف میں انھیں جگہ ملتی، اگر وہ تصوف و اصلاح اخلاق کی طرف مائل ہوتے تو غزالی و رومی سے کم نہ ہوتے اور اگر وہ مسلکِ اعتزال اختیار کرتے تو دوسرے واصل بن عطا ہوتا۔"

رشید احمد صدیقی کا تبصرہ توازن اور حقیقت سے زیادہ قریب ہے:

''مولانا کی خدمات کی اہمیت اس لیے اور بڑھ جاتی ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کی حمایت اور ان کے گرتے ہوئے حوصلوں کو اونچا کرنے اور رکھنے کے فرائض ایسے حالات اور ایسے زمانہ میں انجام دیے جس سے زیادہ مشکل اور نازک زمانہ مسلمانوں پر اس برصغیر میں اس سے پہلے کبھی نہیں گزرا تھا۔''

''مولانا نے جس حد تک، جس دشواریوں سے دوچار رہ کر، جس کامیابی کے ساتھ ہندستان کے تباہ حال مسلمانوں کو تسکین دینے اور تقویت پہنچانے کی خدمات انجام دیں، اس سے بڑی خدمت اس سیکولر جمہوریہ کی ساکھ اندرون و بیرون ملک قائم کرنے میں کوئی اور انجام نہیں دے سکتا تھا۔''

''مولانا کو اپنا ہم خیال بنانے میں کبھی تامل نہیں ہوا لیکن اپنا غمگسار بنانا انھوں نے کبھی گوارا نہیں کیا... کسی سے جھگڑا نہیں کرتے تھے، جھگڑا اپنے رتبہ سے فروتر سمجھتے تھے لیکن اس کی نوبت آجاتی تو اپنی سطح سے نیچے نہیں اترتے تھے۔''

''مولانا پہلے اور آخری شخص تھے جنھوں نے براہِ راست قرآن کو اپنے اسلوب کا سرچشمہ بنایا۔ وہی اندازِ بیاں اور زورِ کلام اور وعید و تہدید کے تازیانے جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ پہاڑوں پر رعشۂ سیماب طاری کر دیتا ہے...... مولانا کی طبیعت پیغمبری کے رول سے اتنی سازگار نہیں تھی۔ جتنی خدائی کے رول سے۔ خدا پیغمبروں کی طرح انسانوں میں گھلا ملا نہیں رہتا اس لیے خدا کے خطاب کرنے کا انداز پیغمبر یا انسان

کے طرزِ خطاب سے جدا گانہ ہوتا ہے۔ یہاں پہنچ کر یہ بھید کھلنے لگتا ہے کہ مولانا کی تحریروں میں اَنانیتی رنگ اور خطابت کا غلبہ کہاں سے آیا۔"

قارئین آخری جملوں پر غور فرمائیں جہاں ستائش کی عنان کھینچی ہے، اُسے توازن دیا ہے بڑے لطیف زیرِ لب تبسّم نے۔ کچھ اسی انداز میں خامۂ زرّین نگار سے مولانا عبدالماجد دریابادی بھی گلکاریاں کر گئے ہیں۔ سنیے:

"غیر معمولی ذہانت، خطابت، طرّاری، طلاقتِ لسانی کے قصے اسی زمانے سے سننے میں آنے لگے، لیکن مولانا شبلی کے ساتھ میں نے انھیں ہمیشہ باادب ہی پایا۔ تنہائی کی صحبتوں میں ممکن ہے کہ بے تکلفی زیادہ برتتے ہوں۔ لیکن اپنی شہادت تو اپنی آنکھوں دیکھی ہوئی چیزوں تک محدود رہے گی۔"

بظاہر کچھ کہا بھی نہیں، اور بہت کچھ کہہ گئے۔ مولانا نے خود بھی اعتراف کیا ہے "طبیعت اس پر مطمئن نہیں ہو سکی کہ زندگی کو یکسر معنون بنادیا جائے۔ چوبیس برس کی عمر میں جبکہ لوگ عشرتِ شباب کی سرمستیوں کا سفر شروع کرتے ہیں میں اپنی دشت نوردیاں ختم کر کے تلووں کے کانٹے چُن رہا تھا۔ گمراہی عمل کی آخری حد فسق ہے اور گمراہی اعتقاد کی الحاد، سو فسق والحاد کی کوئی قسم ایسی نہیں تھی جس سے اپنا نامۂ اعمال خالی رہا ہو۔

اپریل کا مہینہ تھا اور چاند کی ڈھلتی ہوئی راتیں۔ رات کو ستار لے کر تاج چلا جاتا اور اس کی چھت پر جمنا کے رُخ بیٹھ جاتا۔" مولانا کے فلک نما تخیل، ان کے برق رفتار ذہن اور ان کی گلفشانیٔ گفتار کو کسی خارجی محرّک کی ضرورت نہیں تھی اور نہ انھیں یک گونہ بے خودی دن رات درکار تھی۔ لیکن عادت پڑ جائے تو انسان اس کے ہاتھوں مجبور ہو جاتا ہے۔

آیئے رشید صاحب سے پھر رجوع کرتے ہیں:

"اگر کوئی یہ کہے کہ مولانا کا اسٹائل اردو ادب کے لیے کچھ زیادہ مفید نہیں، یا اس کی فائدہ رسائی کی عمر ختم ہو چکی ہے، یا مولانا کی تحریروں میں اسٹائل کا غلبہ اور مواد کی کمی ہے لیکن یہ ضرور کہوں گا کہ یہ بے مثل اسلوب جس

میں عجم کا حُسن طبیعت اور عرب کے "سوز دروں" کے ساتھ شکوہ ترکمانی،
ذہنِ ہندی، نُطقِ اعرابی بھی ملتا ہے، مولانا پر ختم ہو گیا۔"
"اُردو صحافت کو مولانا نے کلاسکس کا درجہ عطا کیا۔ نظر حکیمانہ، انداز
خطیبانہ اور آہنگ مُلہمانہ۔ ان کی تحریروں نیز ان کے سراپا کا جب بھی
خیال آتا ہے تو ایسا محسوس ہونے لگتا ہے جیسے ازمنۂ قدیم میں یُونان کے
زندۂ جاوید رزمیہ نگار مصروف کار ہوں۔"
"مولانا کے یہاں انشا پردازی کے ایک سے زیادہ اسالیب ملتے
ہیں۔ الہلال میں دعوتِ دار و رسن ہے، تذکرہ میں دعوت دید و شنید، غبار
خاطر میں دعوتِ نوش و نشید، تفسیر قرآن کا لب و لہجہ علمی اور عالمانہ ہے۔
غبار خاطر سے مولانا کی انشا پردازی پر ابتدا سے جو خطیبانہ اور ملہمانہ رنگ
طاری تھا اس کا انتشار اگر بالکل نہیں تو بہت کچھ ہلکا ہو گیا۔"

خطیبانہ انداز کی ایک جھلک "الہلال" کے مارچ 1914 کے ایک مضمون کے اقتباس میں دیکھیے:

"کتنی پامالیاں ہیں جو شادابیوں کا باعث ہوئی ہیں، کتنی ٹھوکریں ہیں جو
استقامت کا سبق دیتی ہیں، کتنی ناکامیاں ہیں جو کامرانی کا پیام لاتی
ہیں، کتنی مایوسیاں ہیں جن کی تاریکیوں سے صبح امید طلوع ہوتی ہے اور
پھر آگ کے کتنے جاں سوز شعلے ہیں جن کی جلائی ہوئی راکھ سے نشو و نمو کی
ارواح پیدا ہوتی ہیں اور اس دنیائے شہادت زار و فنا آباد میں کتنی ہی
زخموں کی کروٹیں، درد کی چیخیں، موت و ہلاکت کے خون کی روانیاں ہیں
جو اشخاص پر طاری ہوتی ہیں مگر اقوام کے لیے زندگی اور سلامتی کا آب
حیات بن کر آتی ہیں۔"

17 جون 1914 میں مولانا نے "ادبیات" اور آثار علمیہ و نظمیہ کے تحت مرزا غالب کے غیر مطبوعہ کلام پر ایک مضمون لکھا ہے جس میں ادبی تفتیش کا حق ادا کیا ہے۔ اس قصیدہ کی شان و

تاریخ نزول کا تعین جس کا سب سے اچھا شعر یہ ہے، بڑی کاوش سے کیا ہے:

ٹکڑے ہوا ہے دیکھ کے تحریر کو جگر
کاتب کی آستین ہے مگر تیغ بے نیام

فتح دہلی کے بعد غالب کی خانہ نشینی کی نفسیاتی توجیہ قابل دید ہے" چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سب باتوں کا جو اثر ایک مسلمان ہندستانی کے قلب پر پڑنا تھا مرزا مرحوم پر بھی پڑا اور ان کی غیرت و حمیت نے گوارا نہ کیا کہ جنگِ دہلی کے فاتح حکام کے سامنے جا کر خوشامد و عاجزی کریں اور اس عیش و نشاطِ تازہ کا تماشہ دیکھیں جو دہلی مرحوم کی تباہی و بربادی کے غم و ماتم سے حاصل کی گئی ہے۔ تاہم ان کی طبیعت کچھ اس طرح بیزار ہوئی کہ فتح کے بعد قلعہ میں وفاداران سرکاری جمع ہوئے مگر مرزا غالب اپنے بیت الحزن سے نہ نکلے۔ بعد میں اپنی برءت کے لیے اُنھوں نے اس عدم حاضری کے بہت سے وجوہ بیان کیے تھے، مگر اصل حقیقت یہی تھی کہ دلِ دردمند کے ہاتھوں پاؤں بندھ گئے اور مصلحت و ضرورت کی عاقبت اندیشیوں کی بھی کچھ نہ چلی، بعد میں ہوش آیا تو عذر ڈھونڈ کر پیش کرنے پڑے۔

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اپنے مرتب کیے ہوئے مولانا آزاد البم میں مولانا آزاد کے مسلک کی توضیح اس طرح کی ہے:

"سماجی روابط میں انسان دوستی،
مذہب میں رواداری اور آفاقیت
علمی مشاغل میں ذہنی آزادی
عوام کی بے لوث خدمت
بے داغ دیانت

غالب اور ابوالکلام آزاد میں مماثلت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ دونوں کو رسم و رہِ عام سے گریز تھا:

"مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں جس

طرف بھی نکلنا پڑا، کسی راہ میں بھی وقت کے قافلوں کا ساتھ نہ دے
سکا۔" (غبارِ خاطر)

دونوں اپنے جوہرِ ذاتی، اپنے جینیس (Genius) پر ایمان لے آئے تھے، دونوں لطائف ذہن کے اداشناس اور تخیل کی لذتوں کے دلدادہ تھے:

"عیش و مسرت کی جن گل شگفتگیوں کو ہم چاروں طرف ڈھونڈتے ہیں اور
نہیں پاتے وہ ہمارے نہاں خانۂ دل کے چمن زاروں میں، ہمیشہ کھلتے اور
مُرجھاتے رہتے ہیں۔" (غبارِ خاطر)

تقسیم کے مذاکرات کی طرف ہم پھر لوٹتے ہیں۔ 14 را کتوبر 1947 میں تقریب حلف کا ذکر کرتے ہوئے "موزے" اپنی کتاب "برطانوی راج کے آخری ایام" میں لکھتا ہے:

"....صرف مولانا آزاد کا غمگین چہرہ، جن کے لیے یہ تقریب ایک بڑا
المیہ تھی۔ شادماں چہروں کے سمندر کے درمیان ایک سیلی خوردہ جراحت
زدہ چٹان کی طرح نظر آرہا تھا۔"

اکتوبر 1947 میں مولانا نے دہلی کی جامع مسجد میں سراسیمہ اور غمزدہ اور حوصلہ باختہ مسلمانوں سے خطاب کیا۔ یہ بے بضاعت مقالہ نگار اس تقریر کے اس حصہ کا قائل نہیں جب اُنھوں نے سامعین کو دھاردار طنز کا ہدف بنایا تھا اور اُنھیں یاد دلایا تھا کہ ان کا یہ حال اس وجہ سے ہوا کہ اُنھوں نے مولانا کے فرمان سے سرتابی کی تھی۔ "تمھیں یاد ہے، میں نے تمھیں پکارا، تم نے میری زبان کاٹ لی، میں نے قلم اُٹھایا اور تم نے میرے ہاتھ قلم کردیے، میں نے چلنا چاہا تم نے میرے پاؤں کاٹ دیے، میں نے کروٹ لینی چاہی، تم نے میری کمر توڑ دی۔... میرے دامن کو تمھاری دست درازیوں سے گلہ ہے" مقالہ نگار ان سطور کے بعد کی سطور کو صمیم قلب سے تسلیم کرتا ہے:

"میں نے ہمیشہ کہا اور آج پھر کہتا ہوں کہ تذبذب کا راستہ چھوڑ دو۔ شک
سے ہاتھ اُٹھالو اور بدعملی کو ترک کردو۔ یہ فرار کی زندگی جو تم نے ہجرت
کے مقدس نام پر اختیار کی ہے، اس پر غور کرو، اپنے دلوں کو مضبوط بناؤ اور

اپنے دماغوں کو سوچنے کی عادت ڈالو۔ ابھی کل کی بات ہے کہ جمنا کے
کنارے تمھارے قافلوں نے وضو کیا تھا اور آج تم ہو کہ تمھیں یہاں
رہتے ہوئے خوف محسوس ہوتا ہے۔

ہندوؤں کے لیے ملک کی آزادی کے لیے جدوجہد کرنا داخل حب الوطنی
ہے لیکن مسلمانوں کے لیے ایک فرض دینی ہے، اور داخل ما فی سبیل
اللہ۔"

"ہندوؤں میں آج مہاتما گاندھی مذہبی زندگی کی جو روح پیدا کر رہے ہیں
الہلال اس کام سے 1914 میں فارغ ہو چکا تھا۔"

مولانا نے شعر میں بھی طبع آزمائی کی لیکن عربی میں منتہی تک پہنچنا درکنار وہ معمولی مقامی شاعروں کی سطح کو بھی نہیں چھو سکے۔ امیر مینائی کی وفات پر ایک قطعہ لکھا:

دریغا امیر احمد لکھنوی　　کہ تھے ہند میں شاعر بے نظیر

مولانا آزاد کی اُردو نظم کا وہی مقام ہے جو علامہ اقبال کی فارسی نثر کا۔

مولانا آزاد نے صحافت اور ادب دونوں کو زندگی، ولولے اور فکر سے بھر دیا۔ جو آزادی ان کا مقصودِ زندگی تھی وہ ہندستان کی آزادی تک محدود نہ تھی، اس کا ایک بڑا حصہ آزادیٔ فکر، پروازِ تخیل اور آزادیٔ اظہار بھی تھا۔ اُنھوں نے اُردو کی صلاحیت ادا کو سنوارا اور اسے وسعت دی۔ مذہب اور فلسفہ کے دقیق مضامین رموز و غوامض اور لطائف کو اُنھوں نے روانی اور شگفتگی کے ساتھ اردو نثر میں ادا کیا۔ ان کی عبارت زورِ بیان کے علاوہ جمالِ آہنگ سے متصف ہے۔ وہ بات کہتے ہیں اور بار بار کہتے ہیں، نئے نئے انداز سے کہتے ہیں تاکہ وہ ذہن نشیں ہو جائے اور موضوع کا کوئی گوشہ اور پہلو تشنہ نہ رہ جائے۔ یہ کوششیں بالعموم کامیاب ہیں۔ اُن کی تحریر کو اگر با آوازِ بلند پڑھا جائے تو وہی اثر مرتب ہو جو تقریر سُنتے وقت مرتب ہوتا ہے۔ رشید صاحب نے جیسا ہم کہہ چکے ہیں اسے فشارِ خطابت کہا ہے اور رشید صاحب اچھی نثر کے مزاج داں ہیں۔ مولانا آزاد کے یہاں الفاظ کی وہ کفایت بھی نہیں جو فن کار کی پہچان ہے۔ ان کی نثر عربی اور فارسی الفاظ اور فارسی تراکیب سے بوجھل بھی ہو جاتی ہے۔ لیکن ایسے وقت میں اس کا سماں ایک تند رو پہاڑی ندی کا سا

ہوتا ہے جو بڑی سہولت کے ساتھ بڑے بڑے پتھروں اور چٹانوں کو لڑھکائے لیے جاتی ہے اور ایسا کرتے وقت آفاقی اور عناصری موسیقی کی دُھنیں اس میں سے اُٹھتی سنائی دیتی ہیں۔ ان کے یہاں تکرار، بلند پروازی اور ڈرامائی انداز کی فراوانی ہے۔ اپنی اُردو نثر میں وہ چیدہ فارسی اشعار اور آیات قرآنی کو انتہائی قرینہ اور حُسن کے ساتھ لآلی شہوار کی طرح ٹانک دیتے ہیں۔

مولانا آزاد نے اردو نثر کو ہر آئینہ متموّل کیا، اس کو فکر و فلسفہ کی دولت عطا کی۔ اس کے لب و لہجہ کو شکوہ سے گراں سنگ کیا۔ اُنھوں نے اسے ایک نیا آہنگ ایک نئی پرواز، ایک نئی تاثیر دی۔

مولانا آزاد کی نثر اور ان کی صحافت کا تذکرہ کرتے ہوئے ہمیں ان کے معاصر صحافی، رہنماؤں مولانا محمد علی جوہر، مولانا حسرت موہانی اور مولانا ظفر علی خاں کو نہیں بھولنا چاہیے جن کی نثر ابوالکلام آزاد کی نثر کی طرح مرصّع اور وسیع الافق اور فلسفہ آمیز تو نہیں لیکن ان سے زیادہ مؤثر اور کارآمد تھی۔ اردو نثر کے ارتقا کی تاریخ میں مولانا آزاد کی نثر کا تذکرہ آگے چل کر شاید نہ بھی ہو۔ اگر کوئی نوخیز اہلِ قلم اپنی نثر کو نگارانِ چینیں کے اسلوب پر ڈھالنا چاہے تو اسے نثر ابوالکلام کو چھوڑ کر سرسید کے مضامین اور غالب کے خطوط کی نثر اور شبلی اور محمد حسین آزاد اور ان سے زیادہ حالی، عبدالحق اور رشید احمد صدیقی کی نثر سے استفادہ کرنا پڑے گا۔ ادبی زندگی کے اعتبار سے مولانا آزاد کی نثر کے لیے یہی کہا جائے گا کہ خوش درخشید ولی شعلۂ مستعجل بود۔

ہاں جہاں تک "ترجمان القرآن" کی نثر کا تعلق ہے اور دوسری کتابوں میں بھی جہاں قرآن کے مطالب تفصیل کے ساتھ آگئے ہیں وہاں موضوع اور اسلوب کی دلکش یگانگت نے عبارت کو بے حد مؤثر بنادیا ہے اور یہ انشاپردازی کی معراج ہے۔

"غبار خاطر" میں ڈاکٹر سید عبداللہ کو مولانا کے انحطاط کے آثار نظر آئے۔ رشید صاحب کہتے ہیں:

> "غبار خاطر میں مولانا کی حُسن طبیعت کا وہ اظہار ملتا ہے جو رقعات غالب میں غالب کا ہے۔ غبار خاطر وجود میں نہ آتا تو مولانا کی شخصیت اور انشاپردازی کا ایک بڑا دلآویز پہلو ہماری نظروں سے اوجھل رہتا۔ ذوق

کے معاملہ میں پروفیسر رشید احمد صدیقی کی بات آنکھ بند کر کے تسلیم کی جاسکتی ہے اور یہاں تو دل بھی یہی گواہی دے رہا ہے۔ مولانا آزاد کے یہاں نثر کی آرائشگی کا عمل تو ایک عرصہ تک جاری رہا۔ پیراستگی کا جب زمانہ آیا اور فن کارانہ کفایت اور بے تکلف شگفتگی کو جب ان کی تحریروں نے پکارا تو اُنھوں نے اس کی آواز نہیں سنی اور سیاست میں اپنی عمر کے بعض قیمتی سال گنوا دیے۔"

(سیمنار، اُردو یونیورسٹی—28/جون 1992)

مولانا آزاد: 'غبار خاطر' کے آئینے میں!

گوپی ناتھ امن لکھنوی

یوں تو پچھلی صدی سے اب تک اردو میں خطوں کے کئی مجموعے شائع ہوئے لیکن پچھلی صدی میں غالب کے خطوط (اُردوئے معلیٰ اور عودِ ہندی) اور موجودہ صدی میں مولانا آزاد کے مجموعۂ خطوط (غبارِ خاطر) کو طرۂ امتیاز حاصل ہے۔ دونوں کا اندازِ نگارش جُدا لیکن دونوں نے بات میں بات پیدا کی ہے۔ مولانا کی زندگی غالب سے کہیں زیادہ ہمہ گیر تھی۔ اس لیے ان کے خطوط میں جو نکات اور مسائل پائے جاتے ہیں وہ غالب کے ہاں نہیں، پھر بھی "غبارِ خاطر" میں مولانا نے سیاسیات کے تذکرہ سے گریز کیا ہے اگر کہیں اشارے ہیں تو اس انداز میں کہ مکتوب الیہ سمجھ جائے۔ غالب کے خطوط مختلف دوستوں، محسنوں، شاعروں اور شاگردوں کے نام ہیں۔ مولانا کے خطوط صرف ایک ہی ہستی کے نام یعنی صرف نواب صدر یار جنگ مکتوب الیہ ہیں۔ غالب نے گھر بیٹھے خطوط لکھے، مولانا کے بیشتر خطوط جن پر "غبارِ خاطر" مشتمل ہے، قلعہ احمد نگر کی نظر بندی کے زمانے کے لکھے ہوئے ہیں یہ بھی ایک بڑا فرق ہے۔ یہ خطوط مکتوب الیہ تک پہنچے نہیں تھے لیکن مولانا کے دل کی تسلی ہو جاتی تھی۔ گویا ان کی نوعیت میگھ دوت سے ملتی ہے جہاں ایک گندھرپ بادلوں سے مخاطب ہو کر اپنے دل کے جذبات بیان کر دیتا ہے۔ مجھے خود بھی سزا یافتہ اور نظر بند کی حیثیت سے جیلوں میں رہنے کا اتفاق ہوا ہے اور میرا یہ تجربہ ہے کہ جیل کی زندگی جسے عام طور پر بے چارگی کی

زندگی سمجھا جاتا ہے بڑی شدت کی زندگی ہوتی ہے یعنی سیاسی قیدیوں اور نظر بندوں کی طبیعت کے پورے جوہر جیل میں کھلتے ہیں۔ مولانا اس نظر بندی کی حالت میں اپنے اصل روپ میں نظر آتے ہیں۔ ورنہ وہ عام نظروں میں یا مولوی ہیں یا سیاسی رہنما پھر اس کے بعد وزیر تعلیم اور ان میں سے ہر حیثیت میں ان سے کہا جاسکتا ہے کہ

ع نرخ بالا کن کہ ارزانی ہنوز

ان خطوں میں مولانا کی انفرادیت نظر آتی ہے۔ وہ آزاد جوزہ نے کو للکارتا ہے کہ مجھے رُلا کر تو دیکھ۔ دل درد مند رکھتا ہے اور روتا نہیں ملذ ت غم کے مزے لیتا ہے اور چہرے پر شکن نہیں آنے دیتا (تو بہ تو بہ میں صیغۂ واحد غائب میں لکھنے لگا) ہاں تو مولانا فرماتے ہیں:

"جس قید خانے میں صبح ہر روز مسکراتی ہو جہاں شام ہر روز پردۂ شب میں چھپ جاتی ہو جس کی راتیں کبھی ستاروں کی قندیلوں سے جگمگانے لگتی ہوں، کبھی چاندنی کے حُسن افروزیوں سے جہاں تاب رہتی ہوں۔ جہاں دوپہر ہر روز چمکے، شفق ہر روز نکھرے، پرند ہر صبح و شام چہکیں اُسے قید خانہ ہونے پر بھی عیش و مسرت سے خالی کیوں سمجھ لیا جائے؟"

اسی طرح سونے جاگنے کے معاملے میں لکھتے ہیں:

"زندانیوں کے اس قافلہ میں کوئی نہیں جو سحر خیزی کے معاملہ میں میرا شریک حال ہو..... زندگی کی بہت سی باتوں کی طرح اس معاملہ میں بھی ساری دنیا سے اُلٹی ہی چال میرے حصہ میں آئی۔ دنیا کے لیے سونے کا جو وقت سب سے بہتر ہوا وہی میرے لیے بیداری کی اصل پونجی ہوئی، لوگ ان گھڑیوں کو اس لیے عزیز رکھتے ہیں کہ خواب شیریں کے مزے لیں۔ میں اس لیے عزیز رکھتا ہوں کہ بیداری کی تلخ کامیوں سے لذت یاب ہوتا ہوں۔

خلق را بیدار باید بود ز آب چشم من
ویں عجب کاندم کہ می گریم کسے بیدار نیست

ایک بڑا فائدہ اس عادت سے یہ ہوا کہ میری تنہائی میں اب کوئی خلل نہیں
ڈال سکتا۔ میں نے دنیا کو ایسی جڑاُتوں کا شروع سے موقع ہی نہیں دیا۔ وہ
جب جاگتی ہے تو میں سو رہتا ہوں، جب سو جاتی ہے تو اُٹھ بیٹھتا ہوں۔"

اس آخری جملے سے گیتا کے دوسرے ادھیائے کا یہ شلوک ذہن میں آجاتا ہے جو مہاتما گاندھی کے وظیفۂ شام و سحر میں داخل تھا

یانشا سرو بھوتا نام تسیام جاگرت سییمی
یسیام جاگرت بھوتانی سانشا پشتو منیہ

(جو تمام مخلوق کے لیے رات ہوتی ہے اس میں جوگی جاگتا ہے اور جس میں تمام مخلوق
جاگتی ہے اُسے رات دکھائی دیتی ہے۔)

یعنی ان منتخبانِ روزگار کی سحر و شام عوام سے الگ بلکہ متضاد ہوتی ہے۔

اسی انفرادیت نے مولانا میں بے پناہ قوتِ برداشت پیدا کر دی تھی، اسی کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

"مرزا غالب نے رنجِ گراں نشیں کی حکایتیں لکھی تھیں، صبر گریز پا کی
شکایتیں کی تھیں

کبھی حکایتِ رنجِ گراں نشیں لکھیے
کبھی شکایتِ صبرِ گریز پا کہیے

لیکن یہاں نہ رنج کی گراں نشینیاں ہیں کہ لکھوں نہ صبر کی گریز پائیاں
ہیں کہ سناؤں۔ رنج کی جگہ صبر کی گراں نشینیوں کا خوگر ہو چکا ہوں، صبر کی
جگہ رنج کی گریز پائیوں کا تماشائی رہتا ہوں۔"

سب سے سخت امتحان کا وقت مارچ۔اپریل 1943 کا تھا۔ مولانا کی گرفتاری کے وقت بھی ان کی اہلیہ بیمار تھیں۔ مارچ میں حالت زیادہ خراب ہوگئی اور اپریل میں رحلت فرما گئیں۔ اس درمیانی وقفہ میں جیل کے سپرنٹنڈنٹ اور مولانا کے جیل کے ساتھیوں نے چاہا کہ کوئی سبیل نکالی جائے کہ مولانا رفیقۂ حیات کا آخری دیدار کرلیں مگر مولانا کی طبع غیور نے اسے گوارا نہ کیا۔ مولانا

لکھتے ہیں:

''جس دن تار ملا اُس کے دوسرے دن سپرنٹنڈنٹ میرے پاس آیا اور یہ کہا کہ اگر میں اس بارے میں حکومت سے کچھ کہنا چاہتا ہوں تو وہ اسے فوراً بمبئی بھیج دے گا۔ درمیان کی پابندیوں اور مقررہ قاعدوں سے اس میں کوئی رُکاوٹ نہیں پڑے گی۔ وہ صورتِ حال سے بہت متاثر تھا اور اپنی ہمدردی کا یقین دلانا چاہتا تھا لیکن میں نے اس سے صاف کہہ دیا کہ میں حکومت سے کوئی درخواست کرنی نہیں چاہتا۔ پھر وہ جواہر لال کے پاس گیا اور ان سے اِس بارے میں گفتگو کی۔ وہ سہ پہر کو میرے پاس آئے اور بہت دیر تک اس بارے میں گفتگو کرتے رہے۔ میں نے اُن سے بھی وہی بات کہہ دی جو سپرنٹنڈنٹ سے کہہ چکا تھا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ سپرنٹنڈنٹ نے یہ بات حکومتِ بمبئی کے ایماء سے کہی تھی۔''

غالب کا یہ شعر غالب سے زیادہ مولانا کے کیریکٹر پر صادق آتا تھا۔

تشنہ لب بر ساحلِ دریا بہ خشکی جاں دہم گر بہ موج افتد گمانِ چینِ پیشانی مرا

مولانا کے چند جملوں سے اُن کی اس انفرادیت کا اندازہ کیجیے:

''لوگ بازار میں دُکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ ڈھونڈھ کر لگاتے ہیں جہاں خریداروں کی بھیڑ لگتی ہو۔ میں نے جس دن سے اپنی دُکان لگائی تو ایسی جگہ ڈھونڈھ کر لگائی جہاں کم سے کم گاہکوں کا گزر ہو سکے۔

درکوئے ما شکستہ دلی مے خرند و بس بازارِ خود فروشی ازاں سوئے دیگر ست

مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں جس طرف بھی نکلنا پڑا کسی راہ میں بھی وقت کے قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا۔

بارفیقاں زخود رفتہ سفر دست نہ داد سیرِ صحرائے جنوں حیف کہ تنہا کردیم

جس راہ میں بھی قدم اُٹھایا وقت کی منزلوں سے اتنا دُور ہو گیا کہ جب مُڑ کے دیکھا تو گردِ راہ کے سوا کچھ دکھائی نہیں دیتا تھا اور یہ گرد بھی اپنی ہی تیز

رفتاری کی اُڑائی ہوئی تھی۔"

جہاں تک انانیتی ادبیات کا تعلق ہے مولانا نے 9 رجنوری 1943 کے خط میں اس پر بحث کی اور اسے پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ تجارتی ادب کتنا حقیر ہے۔ یہی نہیں بلکہ خطیبانہ ادب اور عوامی ادب کی حقیقت بھی کھل جاتی ہے۔ اس خط میں دُنیا کی چند عظیم ہستیوں کے انداز فکر کا جو جائزہ لیا گیا ہے وہ دنیا کے ادب میں قابلِ قدر اضافہ ہے۔

مذہبی رواداری:

مولانا مسلمان تھے، خاندانی عالم تھے، ترجمانِ قرآن فقہ واحادیث کے تمام رموز سے باخبر لیکن باایں ہمہ وہ کٹر ملا نہیں تھے۔ چنانچہ اکتوبر 1943 کے خط میں الٰہیات پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''دنیا میں وحدت الوجود کے عقیدہ کا سب سے قدیم سرچشمہ ہندستان ہے۔ غالباً یونان واسکندریہ میں بھی یہیں سے یہ عقیدہ پہنچا اور مذہب افلاطون جدید نے جسے غلطی سے عربوں نے افلاطون کا مذہب خیال کیا تھا اس پر اپنی اشراقی عمارتیں استوار کیں۔ یہ عقیدہ حقیقت کے تصور کو ہر طرح کے تصوری تشخصات سے منزّہ کرکے ایک کامل مطلق تصور قائم کر دیتا ہے۔ اس تصور کے ساتھ صفات متشکل نہیں ہوسکتیں اور اگر ہوتی بھی ہیں تو تعینات ومظاہر کے اعتبار سے نہ کہ ذات مطلق کی ہستی کے اعتبار سے، اس عقیدہ کا روشناس اس کی ذات کے بارے میں بجز اس کے کہ ہے اور کچھ نہیں کہہ سکتا۔ کیونکہ اگر ہم اپنے اشارات کی پرچھائیں بھی اس پر پڑنے دیتے ہیں تو وہ ذات مطلق مطلق نہیں رہتی تشخص اور غبار کے حدود سے آلودہ ہو جاتی ہے۔ بابا افغانی نے دو مصرعوں کے اندر سب کچھ کہہ دیا ہے۔ ؎
>
> مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرہ عینِ اوست
> اما نمی تواں کہ اشارت بہ او کنند

یہی وجہ ہے کہ ہندستان کے اپنشدوں نے نفی ثبات کی راہ اختیار کی اور
تجزیہ کی "نیتی نیتی" کو بہت دُور تک لے گئے۔ لیکن پھر دیکھیے کہ اسی
ہندستان کو اپنی پیاس اس طرح بجھانی پڑی کہ نہ صرف برہما (ذات
مطلق) کو ایشور (ذات متصف و متشخص) کی نمود میں دیکھنے لگے بلکہ پتھر
کی مورتیاں بھی تراش کر سامنے رکھ لیں کہ دل کے اٹکاؤ کا کوئی ٹھکانا تو
سامنے رہے۔

کرے کیا کعبہ میں جو سر بت خانہ سے آگہ ہے
یہاں تو کوئی صورت بھی ہے واں اللہ ہی اللہ ہے"

مولانا کی تفسیر قرآن میں ان کی مذہبی رواداری اپنے بھرپور روپ میں نظر آتی ہے۔ اس اعتبار سے "ترجمان القرآن" کا مقابلہ لوکمانیہ تلک کے "گیتا رہسیہ" سے کیا جاسکتا ہے۔ ان دونوں کتابوں کا گہرا مطالعہ کرنے والا حقیقی معنوں میں مذہبی آدمی ہوسکتا ہے، فرقہ پرست کبھی نہیں ہوسکتا۔ اسی خط میں مولانا نے آگے چل کر لکھا ہے:

"ہندستان کے اپنشدوں نے ذات مطلق کو ذات متصف میں اُتارتے ہوئے جن تنزلات کا نقشہ کھینچا ہے مسلمان صوفیوں نے اس کی تعبیر احدیت اور واحدیت کے مراتب میں دیکھی۔"

اب ذرا ملاحظہ کیجیے کہ مولانا ایک کٹر ملا کو کس نظر سے دیکھتے ہیں۔ مولانا احمد نگر کے قلعہ میں جس کمرے میں نظر بند کیے گئے تھے اس میں چڑیاں بہت تھیں۔ مولانا نے ان میں سے چند کے نام بھی رکھ لیے تھے۔ جس کا نام ملا رکھا تھا اس کے متعلق لکھا کہ:

"ایک چڑا بڑا ہی تنومند اور جھگڑالو ہے۔ جب دیکھو زبان فرفر چل رہی ہے اور سر اُٹھا ہوا اور سینہ تنا ہوا رہتا ہے۔ جو بھی سامنے آجائے دو دو ہاتھ کیے بغیر نہیں رہے گا۔ کیا مجال کہ ہمسایہ کا کوئی چڑا اس محلہ کے اندر قدم رکھ سکے۔ کئی شہ زوروں نے ہمت دکھائی مگر پہلے ہی مقابلہ میں چت ہوگئے۔ جب بھی فرش پر یاران شہر کی مجلس آراستہ ہوتی ہے تو یہ سرو سینہ کو

جنبش دیتا ہوا اور دہنے بائیں نظر ڈالتا ہوا فوراً موجود ہوتا ہے اور آتے ہی اُچک کر کسی بلند جگہ پر پہنچ جاتا ہے۔ پھر اپنے شیوۂ خاص میں اس تسلسل کے ساتھ چوچاں چوچاں چوں چاں شروع کر دیتا ہے کہ ٹھیک ٹھیک قاآنی کے واعظ جامع کا نقشہ آنکھوں میں پھر جاتا ہے۔۔۔۔۔فرمایئے اگر اس کا نام ملا نہ رکھتا تو اور کیا رکھتا۔''

اور جس چڑے کا نام صوفی رکھا ہے اس کے صفات یوں بیان کرتے ہیں:

''ٹھیک اس کے برعکس ایک دوسرا چڑا ہے "تعریف الاشیاء باضدادہم" اسے جب دیکھیے اپنی حالت میں گم اور خاموش ہے۔۔۔۔۔

کاں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

بہت کیا تو کبھی کبھار ایک ہلکی سی ناتمام چوں کی آواز نکال دی اور اس ناتمام چوں کا بھی انداز لفظ و سخن کا نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسی آواز ہوتی ہے جیسے کوئی آدمی سر جھکا کے اپنی حالت میں گم پڑا رہتا ہو اور کبھی کبھی سر اٹھا کے 'ہا' کر دیتا ہو۔

تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ عشق کاریست کہ بے آہ و فغاں نیز کنند''

دوسرے چڑے اس کا پیچھا کرتے رہتے ہیں گویا اس کی کم سخنی سے عاجز آگئے ہیں۔ پھر اس کی زبان کھلتی نہیں البتہ نگاہوں پر کان لگایئے تو ان کی صدائے خاموش سُنی جا سکتی ہے۔

تو نظر باز نہ ورنہ تغافل نگہ ست تو سخن فہم نہ ورنہ خموشی سخن ست

میں نے یہ حال دیکھا تو اس کا نام صوفی رکھ دیا۔''

چاء سگریٹ:

کھانے پینے کے معاملے میں گاندھی جی اور مولانا آزاد کے نظریوں میں بڑا اختلاف نظر آتا ہے۔ گاندھی جی چاء کو زہر اور مل کی بنی ہوئی چینی کو سفید زہر کہا کرتے تھے۔ لیکن مولانا نے چاء کی تعریف میں بائیس صفحے لکھ دیے۔ گاندھی جی نے شکر کی جگہ گُڑ استعمال کرنے کو کہا ہے۔

لیکن مولانا کو اس بات پر تاسف آمیز حیرت ہے کہ جواہر لال ایسا شخص ٹو کھانا پسند کرتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"میں نے چاء کی لطافت و شیرینی کو تمبا کو کی تندی و تلخی سے ترکیب دے کر ایک کیفِ مرکب پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ میں چاء کے پہلے گھونٹ کے ساتھ ہی متصلاً ایک سگریٹ بھی سلگا لیا کرتا ہوں۔ پھر اس ترکیب خاص کا نقشِ عمل یوں جماتا ہوں کہ تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد چاء کا ایک گھونٹ لوں گا اور متصلاً سگریٹ کا بھی ایک کش لیتا رہوں گا۔"

اس معاملے میں جب گاندھی جی اور مولانا کے نظریوں یا عمل کو سامنے رکھیے تو یہ نظر آتا ہے کہ پنڈت جواہر لال نہرو کی روش دونوں کے بین بین ہے۔ مولانا نے خود اس چاء اور سگریٹ کے بارے میں فرمایا ہے کہ:

"آپ کہیں گے چاء کی عادت بجائے خود ایک علت تھی اس پر مزید علت ہائے نافرجام کا اضافہ کیوں کیا جائے۔ اس طرح کے معاملات میں امتزاج و ترکیب کا طریقہ کام میں لانا علتوں پر علتیں بڑھانا گویا حکایتِ بادہ و تریاک کو تازہ کرنا ہے۔ میں تسلیم کروں گا کہ یہ تمام خود ساختہ عادتیں بلاشبہ زندگی کی غلطیوں میں داخل ہیں۔ لیکن کیا کہوں جب کبھی معاملہ کے اس پہلو پر غور کیا طبیعت اس پر مطمئن نہ ہو سکی کہ زندگی کو غلطیوں سے یکسر معصوم بنا دیا جائے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس روزگار خراب میں زندگی کو زندگی بنائے رکھنے کے لیے کچھ نہ کچھ غلطیاں بھی ضرور کرنی چاہئیں۔"

اس پر بے ساختہ برنارڈ شاہ کی وہ بات یاد آجاتی ہے جو اُنھوں نے گاندھی جی کی شہادت پر کہی تھی کہ "اس دنیا میں ضرورت سے زیادہ نیک ہونا بھی خطرناک ہے۔"

قوتِ حافظہ:

مولانا نے جس طرح ان خطوں میں عربی، فارسی اُردو کے اشعار اور فقروں کو جا بجا نقل کیا ہے اس سے ان کے حافظہ کی داد دینی پڑتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جیل میں تو اُن کے پاس وہ کتابیں

تھیں نہیں جن کے اشعار نقل کیے گئے ہیں۔ لیکن مولانا نے اپنی یادداشت کے بل پر حوالے دیے اور ٹھیک دیے۔ لوکمانیہ تلک نے جب "گیتا رہسیہ" جیل میں لکھی تھی تو انھوں نے بھی بہت حوالے دیے مگر حوالوں کی جگہ اس لیے چھوڑ دی تھی کہ جیل سے باہر پُر کی جائے گی اور ایسا ہی ہوا۔ یہ قوتِ حافظہ مولانا کی یک سوئی طبع کا نتیجہ سمجھنا چاہیے۔ وہ طوفانوں میں بھی پُرسکون رہ سکتے تھے اور سیاسی ہنگاموں میں بھی اپنی ادبی شان قائم رکھ سکتے تھے۔ یہ بڑی بات ہے جو اس عالمِ آب و گِل میں خاص خاص لوگوں کو حاصل ہوتی ہے۔ اشعار اور فقروں کا برمحل حوالہ لاجواب ہے۔ اگر کوئی جواب ملتا ہے تو وکٹورین دور کے آخیر ادیب لارڈ اوبنری کے یہاں جو 'یوس آف لائف' اور 'پلیژرس آف لائف' کے مصنف تھے۔ مولانا فرماتے ہیں:

> "بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی بات برسوں تک حافظہ میں تازہ نہیں ہوتی گویا کسی کونے میں سو رہی ہے۔ پھر کسی وقت اچانک اس طرح جاگ اُٹھے گی جیسے اسی وقت دماغ نے کواڑ کھول کر اندر لے لیا ہو۔ اشعار و مطالب کی یادداشت میں اس طرح کی واردات اکثر پیش آتی رہتی ہیں۔ تیس چالیس برس پیشتر کے واقعات کے نقوش بھی اس طرح اُبھر آئیں گے کہ معلوم ہوگا ابھی ابھی کتاب دیکھ کر اُٹھا ہوں۔ مضمون کے ساتھ کتاب یاد آ جاتی ہے، کتاب کے ساتھ جلد، جلد کے ساتھ صفحہ اور صفحہ کے ساتھ یہ تعین کہ مضمون ابتدائی سطروں میں تھا یا درمیانی سطروں میں نیز صفحہ کا رُخ کہ دہنی طرف کا تھا یا بائیں طرف کا۔"

محقق:

محققوں کی دنیا میں بھی مولانا صفِ اوّل میں ہیں۔ قلعہ احمد نگر پہنچے تو چند صفحوں میں وہاں کی ساری تاریخ بیان کر دی۔ چاء کا بیان کرنے پر آئے تو اس کی تاریخ، قسمیں، پینے کے طریقے سب اس انداز میں بیان کیے کہ چاء نہ پینے والا بھی پورا لطف لے سکتا ہے۔ 17 راکتوبر کے خط میں الٰہیات کا ذکر کرتے ہیں تو قدیم عقیدوں سے لے کر جدید تحقیقات تک کے حوالے دلکش اور ذہن کش انداز میں پائے جاتے ہیں۔ ویدوں کے زمانہ سے لے کر آئنسٹاین کی تھیوری تک ان کی طبع

رسا کی جولانی نظر آتی ہے۔ تمام متمدن ملکوں اور قوموں کے عقیدوں کی کہانی چند صفحوں میں بیان کر کے گویا دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے۔ یہی کیفیت 5 ردسمبر کے خط میں ہے جس میں پانچویں صلیبی حملہ کی سرگزشت اور اس کے سیاسی اور مجلسی نتیجوں کا تذکرہ ہے۔

صاحب داستان:

چڑیا چڑے کی کہانی کے عنوان سے جو خط 'غبار خاطر' میں درج ہے۔ اس سے مولانا کی قوت بیان کا اندازہ ہوتا ہے۔ الفاظ کی دلکشی، واقعات کا مشاہدہ، ذاتی تجربہ، طبیعتوں کا جائزہ غرضیکہ ان داستانوں میں ایک صاحب دل کا دل اور ایک صاحب نظر کی نظر دکھائی دیتی ہے۔ ایک فلسفی کس طرح قدرتی مناظر کو دیکھتا اور ان کا لطف لیتا اور رنگینی کے ساتھ انھیں بیان کرتا ہے۔ اس کا نمونہ شاید ہی اس سے بہتر کہیں مل سکے۔

چند نشتر:

ان خطوں میں چند در چند نشتر ہیں بہ خوف طوالت صرف دو پیش کیے جاتے ہیں۔

1۔ "جب لوگ کام جوئیوں اور خوش وقتیوں کے پھول چن رہے تھے تو ہمارے حصے میں تمناؤں اور حسرتوں کے کانٹے آئے۔ اُنھوں نے پھول چن لیے اور کانٹے چھوڑ دیے۔ ہم نے کانٹے چن لیے اور پھول چھوڑ دیے۔"

2۔ "یکسانی بجائے خود زندگی کی سب سے بڑی بے نمکی ہے۔ تبدیلی اگر چہ سکون سے اضطراب کی ہو مگر پھر تبدیلی ہے اور تبدیلی بجائے خود زندگی کی ایک بڑی لذت ہوئی۔ عربی میں کہتے ہیں "حمضوا مجالسکم" اپنی مجلسوں کا ذائقہ بدلتے رہو۔ سو یہاں زندگی کا مزہ بھی انھیں کو مل سکتا ہے جو اس کی شیرینیوں کے ساتھ اس کی تلخیوں کے بھی گھونٹ لیتے رہتے ہیں۔"

ایک سوال اور اس کا جواب:

مولانا کی انفرادیت، تنہائی پسندی، علمیت اور فلسفیانہ رُخ سے زندگی کو دیکھنے کی نظر کے ہوتے ہوئے تعجب ہوتا ہے کہ وہ اتنے بڑے لیڈر کیسے بن گئے۔ اس کا جواب ان کی مندرجہ ذیل عبارت کے آخر جملہ میں ہے:

''زمانے کے بہت سے حربے میرے لیے بے کار ہو گئے، لوگ اگر میری طرف سے رُخ پھیرتے ہیں تو بجائے اس کے کہ دل گلہ مند ہو اور زیادہ منت گزار ہونے لگتا ہے۔ کیونکہ ان کا ہجوم لوگوں کو خوش حال کرتا ہے۔ میرے لیے بسا اوقات ناقابلِ برداشت ہو جاتا ہے۔ اگر عوام کا رجوع و ہجوم گوارا کرتا ہوں تو یہ میرے اختیار کی پسند نہیں ہوتی، اضطرار و تکلف کی مجبوری ہوتی ہے۔ میں نے سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں ڈھونڈا تھا، سیاسی زندگی کے ہنگاموں نے مجھے ڈھونڈھ نکالا۔''

اسی وجہ سے مولانا میں خلوت در انجمن اور انجمن در خلوت کی کیفیت رہی بقول پنڈت جواہر لال نہرو کے ''ایسا جامع کمالات شخص جس میں قدیم و جدید کی ایسی آمیزش ہو اور جس میں ماضی اور مستقبل کی اتنی صلاحیتیں ہوں، اب پیدا ہونا مشکل ہے۔''

جب سے دیکھی ابوالکلام کی نثر

صدیق الرحمن قدوائی

ہماری جہدِ آزادی پر اُردو میں اور شاید دوسری ہندستانی زبانوں میں بھی اتنے بڑے رزمیے Epics تو نہیں لکھے گئے جو ہمیں ماضی کے اہم زمانوں اور ملکوں کی ادبی تاریخ میں ملتے ہیں۔ مگر اس عہد کے ادب کو دیکھیے تو ایسا لگتا ہے کہ ایک عظیم رزمیہ بہ یک وقت ہندستان کی مختلف زبانوں اور مختلف ادیبوں کے ہاں بکھرا پڑا ہے اور ان بکھرے ہوئے حصّوں میں بھی وہ ادبی عظمت و شکوہ ہے جو عظیم رزمیوں میں یکجا پایا جاتا ہے۔ اُردو کے نقطۂ نظر سے اس عہد کے ادبی منظرنامے کے بلند ترین مقامات اقبال، ابوالکلام اور پریم چند ہیں۔ اقبال کی شاعری تو خیر ایک الگ موضوع ہے۔ نثر کے سرمایے پر نظر ڈالی جائے تو بیسویں صدی کے نصف اوّل میں دو اسالیب سب سے زیادہ نمایاں ملتے ہیں۔ ایک ابوالکلام آزاد کا اسلوب اور دوسرا پریم چند کا۔ دونوں کے ذہن و فکر نے جہدِ آزادی کے تجربات سے جلا پائی تھی اور وہ اپنی اپنی تحریروں کے ذریعے برطانوی سامراج اور فرسودہ تصورات و طرزِ زندگی کے خلاف صف آرائی میں مدد کر رہے تھے۔ چند مشترک مقاصد کے باوجود دونوں میں بنیادی فرق بھی تھا جو ان کی تحریروں میں نمایاں ہے۔ مولانا آزاد مضمون نگار تھے جبکہ پریم چند نے افسانوی ادب کو اپنے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ دونوں شخصیتوں کی تربیت بھی مختلف حالات میں ہوئی تھی۔ اس لیے ان کے ذہن اور مزاج بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ آزاد

کے ہاں مرکزیت متمدن شہروں کے پڑھے لکھے شائستہ لوگوں کو ہے جبکہ پریم چند کی توجہ کا مرکز دیہات میں رہنے والے مفلوک الحال طبقات ہیں۔ اسی لحاظ سے دونوں کی زبان اور لہجے ہی نہیں بلکہ موضوعات بھی مختلف ہیں۔ اسی یکسانیت اور اختلاف کی بنا پر دونوں کے قارئین اور حلقہ ہائے اثر بھی یکساں ہونے کے باوجود کسی نہ کسی نقطہ پر ایک دوسرے سے الگ بھی ہو جاتے ہیں۔

مولانا آزاد نے جب لکھنا شروع کیا تو سرسیدؔ تحریک اپنے عروج پر تھی اور ادب میں اصلاحی نقطۂ نظر مقبول تھا۔ مختلف گروہوں کے سماجی مقاصد اور اصلاح کے تصورات مختلف ہونے کے باوجود شعر و ادب کو سب ہی نے اپنے اپنے خیالات کی اشاعت کا ذریعہ بنایا تھا۔ سرسیدؔ اور اکبرالہ آبادی کی مذہبی سماجی اور سیاسی فکر بالکل متضاد تھی۔ مگر ادب کی مقصدیت کے قائل ہونے کی بنا پر دونوں اسے اپنے اپنے حربے کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ حالی، شبلی اور نذیر احمد اور محمد حسین آزاد سب ہی کسی نہ کسی اعتبار سے اپنی اپنی منفرد حیثیت رکھتے تھے۔ ادھر لکھنؤ کے شعرا سرسید تحریک کے مخالف ہوتے ہوئے بھی غزل کی دنیا میں اپنا سکہ جما چکے تھے۔ اودھ پنچ کا مزاح، نذیر احمد کے علاوہ شرر اور رُسوا کے ناول، شبلی کے عالمانہ مضامین اور پھر اخبارات اور رسائل کے صفحات پر مختلف و متضاد نقطہ ہائے نظر کے تصادم کی بدولت علم و ادب سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ایک سازگار فضا بن گئی تھی۔ چنانچہ وہ دور جب مولانا آزاد نے لکھنا شروع کیا ادبی، علمی اور سماجی سرگرمیوں کے اعتبار سے بہت حوصلہ افزا تھا اور باصلاحیت لوگوں پر بے پناہ امکانات کے دروازے کھول رہا تھا۔ اس ماحول میں ابوالکلام آزاد نہ صرف نمودار ہوئے بلکہ پوری فضا پر چھاتے چلے گئے۔ رواج کے مطابق اُنھوں نے شروع شروع میں شاعری بھی کی مگر سنجیدگی کے ساتھ اُنھوں نے توجہ پہلے پہل صحافت کی طرف کی اور یہیں سے ایک مفکر ادیب کی حیثیت سے ان کی شہرت کا آغاز ہوا۔ وہ مختلف اہم جرائد کے ساتھ وابستہ رہے مگر تاریخی حیثیت "الہلال" و "البلاغ" نے حاصل کی جو ان کے اپنے اخبار تھے اور جو بہت جلد ملک میں بڑھتے ہوئے سیاسی شعور کی علامت بن گئے۔ ان کی مقبولیت کی بنا پر سامراجی حکومت کا عتاب نازل ہونا لازم تھا۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ ابوالکلام آزاد کی تحریروں کا اثر بڑھتا چلا گیا۔ عصری مسائل سے مستقل طور پر باخبر رکھنا اور لمحہ لمحہ ہونے والے واقعات اور زندگی کے بے شمار دقتی اور ہنگامی معاملات اور ان کی

پیچیدگیوں سے واقفیت بہم پہنچانا صحافت کا کام ہے اور اچھے صحافی عموماً اپنی ذہانت اور قلم کے جادو سے مختلف قسم کے لمحاتی اثرات بھی چھوڑتے ہیں۔ اُردو کے بڑے ادیبوں میں اچھی خاصی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو عمر کے کسی نہ کسی حصے میں صحافت سے وابستہ رہے۔ ''فسانۂ آزاد'' جیسی کتاب صحافت کی بدولت ہی وجود میں آئی اور مضمون اور انشائیہ کی صنف تو تمام تر صحافت کی ہی مرہونِ منت ہے۔ ادب اور صحافت کے اس قریبی رشتے کی بنا پر دونوں کا اثر ایک دوسرے پر پڑنا لازم تھا۔ صحافت کو اختیار تو بہت لوگوں نے کیا مگر ابوالکلام آزاد کی نثر کے ادبی حسن نے جو وقار صحافت کو عطا کیا وہ اس سے پہلے اور شاید اس کے بعد اُردو میں کبھی نظر نہ آیا۔ شعریت، خطابت، جذباتیت اور طنز و مزاح غرض کہ اثر آفرینی اور تسکین ذوق کے جتنے ذرائع ممکن تھے مولانا کی تحریروں میں پائے جاتے تھے۔ ابوالکلام آزاد کے عہد میں ملک کے تقریباً تمام تہذیبی مراکز میں اُردو کی نمایاں حیثیت تھی۔ اُردو پڑھے لکھے لوگوں کی زبان اور لہجے کو دیکھیے تو وہ غزل کے رنگ میں ڈوبا ہوا ملے گا۔ روزمرّہ کی گفتگو میں محفلوں، مجلسوں، مناظروں بلکہ مجمع عام کے سامنے تقریروں میں اشعار کا استعمال ہمیشہ عام رہا ہے۔ اس مجلسی زندگی میں جہاں شعریت کا اتنا غلبہ ہو وہاں اچانک ایسا نثر نگار سامنے آجائے جس کے الفاظ میں اس تہذیب کے طرزِ اظہار کی روح سرایت کر گئی ہو اور پھر جس کی عبارت میں سطح پر نظر آنے والا شعری حسن ہی نہ ہو بلکہ اس کی اندرونی تہوں میں علم کی گہرائی، خیالات کی تازگی اور زاویہ نظر کا نیا پن ہو جو اس عہد کے حساس دلوں کے اندر کروٹیں لینے والے احتجاج اور غم و غصے کو بھی اپنے اندر سموئے ہوئے ہو، جس میں وہ خطیبانہ للکار بھی ہو جو اس فضا میں پلنے والوں کو شاندار مستقبل کی بشارت بھی دے۔ وہ اپنے دور کی صدا بن جاتا ہے۔ سرسید تحریک کے زیرِ اثر وجود میں آنے والی نثر کے تضاد میں جو اس وقت تک بہت مقبول تھی، مولانا آزاد کا اسلوب اور زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آیا۔ سرسید تحریک نے نثر کو شعر کے اثر سے آزاد کرایا تھا۔ مگر اس دبستاں کی سادہ اور بول چال کی زبان میں لکھی جانے والی نثر میں خوب صورتی، لچک اور تحرک کے باوجود لہجے کا دھیما پن تھا۔ اپنے وفادارانہ سیاسی نقطۂ نظر کی مجبوریوں کی بنا پر اس تحریک کے مصنفین کی تحریروں میں باغیانہ حرارت بھی نہیں۔ اصلاحی جوش و جذبہ کی بنا پر قوم کو جھنجھوڑنے اور جگانے والا لہجہ تو سرسید کے مضامین میں بھی ہے مگر ایک بڑے

سامراج سے ٹکرانے کی قوت ان کے ہاں معدوم ہے۔ سرسید تحریک کے مصنفین کا لہجہ مفاہمت اور سپردگی کا لہجہ تھا جبکہ ابوالکلام آزاد کے لہجے میں انحراف اور احتجاج تھا۔ یہ فرق سرسید اور ابوالکلام آزاد کے زمانوں کی سیاسی فضا کا بھی ہے۔ جب جہد آزادی اصلاحات و رعایات کی منزل سے گزر کر مکمل آزادی کی منزل کی طرف تیزی کے ساتھ بڑھ رہی تھی۔ چنانچہ مولانا آزاد کے اسلوب نے اس عہد کی روح اپنے اندر جذب کر لی اگر ان کی نثر کے آگے حسرت موہانی کو اپنی نظم کا مزا پھیکا لگا تھا تو اس میں حسرت کی انکساری ہی نہیں بلکہ اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ تھا۔ اُردو میں ایسی نثر جو شعر کی ساری خوبیاں لیے ہوئے ہو، ان سے پہلے کبھی نہیں لکھی گئی۔

نثر کا یہی طرز جو پہلے پہل صحافت میں نمودار ہوا تھا فروغ پا کر "غبارِ خاطر" کے مکاتیب میں جلوہ گر ہوا۔ اب وہ صحافت کی حدود سے آزاد ہو کر زیادہ تہہ دار اور خلاقانہ ہو گیا۔ اس سے قبل ''ترجمان القرآن'' میں یہی اسلوب صحافت کے بلند آہنگ اور پُرخروش روایت سے آگے بڑھ کر اپنی شعریت اور حسن کو برقرار رکھتے ہوئے پہلے سے زیادہ مفکرانہ سنجیدگی شائستگی اور شکوہ کے ساتھ نمودار ہو چکا تھا۔ غبارِ خاطر زندگی کی ایک ایسی منزل پر لکھی جا رہی تھی جب ماضی کے سارے تجربات مستقبل کے خدشات و امکانات، سیاسی گزرگاہوں کے نشیب و فراز سے اُٹھتی ہوئی گرد، ذاتی زندگی کی کامرانیاں اور محرومیاں، دینی و دنیوی علوم کے اکتسابات غرض کہ ہر طرح کی دولت سے دامن بھرا ہوا تھا اور وہ قلعہ احمد نگر کی قید کو اپنے لیے لمحۂ عافیت قرار دے کر گویا عمر بھر کی کمائی کا حساب لے رہے تھے۔ ''غبارِ خاطر'' کے بارے میں یہ بحث محض فروعی ہے کہ یہ خطوط مکتوب نگاری کے قاعدوں کے مطابق پورے اُترتے ہیں یا نہیں۔ یہ فیصلہ تو غالب ہی کر گئے تھے کہ مکتوب نگاری کی کوئی گرامر، کوئی بوطیقا نہیں ہوتی۔ پھر مولانا آزاد جن حالات میں یہ مکاتیب لکھ رہے تھے ان کے قدرتی اثر کو دبا کر مکتوب نگاری کو محض ایک ادبی صنف کے طور پر نبھانے کے لیے کچھ قاعدے اوپر سے اوڑھ لیتے تو ان خطوط کا جو حشر ہوتا اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔

مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ "غبارِ خاطر'' میں اُنھوں نے سیاست کی مداخلت نہیں ہونے دی کیونکہ سیاست کے جھمیلوں میں وہ بہ اقتادِ رغبت نہیں پڑے بلکہ خود سیاست نے اُنھیں اپنی قتل گاہ میں کھینچ بلایا تھا۔ لہٰذا وہ قید کی فرصت کو غنیمت جان کر اس لذت و کیف میں سرشار ہو جانا

چاہتے ہیں جس کے لیے قید سے باہر وہ ترستے تھے۔ اس نشے میں وہ اپنے دوست حبیب الرحمن خاں شیروانی کو بھی شریک کرنا چاہتے تھے۔ صبح چار بجے کے جانفزا وقت اور چائے کی نشہ آور کیفیات کا ذکر جس لذت کے ساتھ وہ بار بار کرتے ہیں وہ دراصل اسی باطنی سکون و مسرت کا اظہار ہے جو انھیں اپنی تنہائی میں محسوس ہوتا ہے۔ مگر سچ پوچھیے تو تنہائی کی تمنا قلعۂ احمد نگر کے اس سناٹے میں بھی ان کا دامن تھامے ہوئے ہے۔ قلعے کے ماحول میں تنہائی ضرور ہے۔ مگر دل کے اندر سے کہیں انھیں محسوس ہوتا ہے کہ جیسے بے شمار آنکھیں ان کی خلوت میں جھانک رہی ہوں۔ خطوں کے مضامین اور لہجے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ محض شیروانی صاحب سے خطاب اور دوسروں سے تغافل بس تجاہل عارفانہ ہے:

> ''آپ نے اکثر بے فصل کے میوے کھائے ہوں گے۔ مثلاً جاڑوں میں آم، چونکہ بے فصل کی چیز ہوتی ہے، نایاب اور تحفہ سمجھی جاتی ہے، لوگ بڑی بڑی قیمتیں دے کر خریدتے ہیں اور دوستوں کو بطور تحفہ کے بھیجتے ہیں، لیکن جو علت اس کی تنگی اور گرانی کی ہوئی، وہی بے لذتی کی بھی ہوگئی۔ کھائیے تو مزہ نہیں ملتا اور مزہ ملے تو کیسے ملے! جو موسم ابھی نہیں آیا، اس کا میوہ نا وقت پیدا ہو گیا۔ یہ زمین کی غلط اندیشی تھی کہ وقت کی پابندی بھول گئی اور اس غلط اندیشی کی پاداش ضروری ہے کہ میوہ کے حصے میں آئے۔''

> ''.....میرا اور زمانہ کا باہمی معاملہ بھی شاید کچھ ایسی ہی نوعیت کا ہوا۔ طبیعت کی بے میل افتادِ فکر و عمل کے کسی گوشے میں بھی وقت اور موسم کے پیچھے چل نہ سکی۔ اسے وجود کا نقص کہیے۔ لیکن یہ ایک ایسا نقص تھا، جو اوّل روز سے طبیعت اپنے ساتھ لائی اور اس لیے وقت کی کوئی خارجی تاثیر اسے بدل نہیں سکتی تھی۔ زمانہ جو قدرتی طور پر موسمی چیزوں کا دلدادہ ہوتا ہے، اس ناوقت کے پھل میں کیا لذت پا سکتا تھا! لوگ کھاتے ہیں، تو مزہ نہیں ملتا۔ تاہم اس بے مزگی پر بھی اپنی قیمت ہمیشہ گراں ہی رہی۔ لوگ

جانتے ہیں کہ مزہ ملے نہ ملے۔ مگر یہ جنس ارزاں نہیں ہو سکتی۔"[1]

انانیتی ادب سے متعلق ان کا خط بھی جو اُردو میں اس موضوع پر سب سے بیش قیمت تحریر ہے اسی جانب اشارہ کرتی ہے۔

شاید اس عہد کے وہ سیاسی رہنما جو اور بھی بہت سی صلاحیتیں رکھتے تھے۔ اپنے شخصی اثر کو مستحکم کرنے کے لیے لازم سمجھتے تھے کہ وہ عوام کے سامنے اسی روپ میں جلوہ گر ہوں جو خود انھیں پسند تھا۔ چنانچہ خود نوشت سوانح کے علاوہ خود اپنے بارے میں کسی نہ کسی حیلے سے کچھ اس طرح لکھنا جیسے وہ دوسروں کے پڑھنے کے لیے نہ ہو یا فرضی نام[2] سے اپنی شخصیت پر خود ہی مضمون لکھنا بھی ہمارے رہنماؤں کی ایک ادا تھی۔ یہ لوگ عمر بھر اپنے دل پر یہ بوجھ لیے رہے کہ انھیں محض اہل سیاست کے زمرے میں کیوں شامل کیا جاتا ہے۔ جبکہ وہ دراصل کچھ اور ہیں۔ گاندھی جی نے تو ابتدا سے ہی اپنے طرزِ زندگی اور تحریروں کے ذریعے خود کو عام اہل سیاست سے بلند کر لیا تھا۔ جواہر لال نہرو نے تاریخ اور سیاست سے متعلق جو کچھ لکھا اس سے اُس عہد کے ایک اہم دانشور کی حیثیت سے اُنھوں نے ہمیشہ کے لیے اپنا مقام بنالیا۔ مولانا آزاد بھی اسی چھوٹے سے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ جن کے ہاں سیاست زندگی کا بس ایک پہلو ضرور تھا۔ مگر حالات نے اسی کو ان کی شخصیت میں سب سے نمایاں حیثیت دے دی تھی۔ "غبارِ خاطر" کو دراصل ابوالکلام آزاد کی Intellectual Biography کہنا چاہیے۔ اس میں وہ ساری حد بندیاں پائی جاتی ہیں جو کسی بھی آپ بیتی کے مصنف کے ہاں مل سکتی ہیں۔ وہ اپنے پسندیدہ رنگوں سے خود اپنی تصویر بناتے ہیں جو باوقار اور دلکش ہے۔ "تذکرہ" کے برخلاف "غبارِ خاطر" میں ان کی زندگی اور خاندان کی داستان کم ہے۔ ذہنی کیفیات اور خیالات کی نشو و نما کا ذکر زیادہ ہے اور سوانحی اشارے ان کے ضمن میں پائے جاتے ہیں:

> "مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ابھی پندرہ برس سے زیادہ عمر نہیں ہوئی تھی کہ طبیعت کا سکون ہلنا شروع ہو گیا اور شک و شبہ کے کانٹے دل میں چبھنے

---

1. "غبارِ خاطر" ساہتیہ اکادمی۔ ص: 90
2. اس قسم کا ایک مضمون جواہر لال نہرو نے بھی اپنے بارے میں نیشنل ہیرالڈ (لکھنؤ) میں لکھا تھا۔

لگے تھے۔ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ جو آوازیں چاروں طرف سُنائی دے رہی ہیں، ان کے علاوہ بھی کچھ اور ہونا چاہیے اور علم و حقیقت کی دنیا صرف اتنی ہی نہیں ہے، جتنی سامنے آ کھڑی ہوتی ہے، یہ اُلجھن عمر کے ساتھ ساتھ برابر بڑھتی گئی۔ یہاں تک کہ چند برسوں کے اندر عقائد و افکار کی وہ تمام بنیادیں، جو خاندان، تعلیم اور گرد و پیش نے چُنی تھیں، یہ یک دفعہ متزلزل ہو گئیں اور پھر وقت آیا کہ اس ہلتی ہوئی دیوار کو خود اپنے ہاتھوں ڈھا کر اس کی جگہ نئی دیوار چُننی پڑیں۔ ؎

ہیچ گر ذوقِ طلب از جستجو بازم نہ داشت
دانہ می چیدم درآں روزے کہ خرمن داشتم"

انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک، اس کے تقلیدی عقائد ہیں۔ اسے کوئی طاقت اس طرح جکڑ بند نہیں کر دے سکتی، جس طرح تقلیدی عقائد کی زنجیریں کر دیا کرتی ہیں۔ وہ ان زنجیروں کو توڑ نہیں سکتا، اس لیے کہ توڑنا چاہتا ہی نہیں۔ وہ انھیں زیور کی طرح محبوب رکھتا ہے ہر عقیدہ، ہر عمل، ہر نقطۂ نگاہ جو اسے خاندانی روایات اور ابتدائی تعلیم و صحبت کے ہاتھوں مل گیا ہے، اس کے لیے ایک مقدس ورثہ ہے۔ وہ اس ورثہ کی حفاظت کرے گا، مگر اسے چھونے کی جرأت نہیں کرے گا۔[1]

"غبارِ خاطر" کے خطوط کے بارے میں مولانا کا یہ دعویٰ کہ یہ سیاست کی دخل اندازی سے بُری ہے۔ اس اعتبار سے تو ضرور درست ہے کہ یہاں اُنھوں نے اپنے عہد کے سیاسی مباحث واقعات اور تنازعات کے ذکر یا ان پر راست اظہارِ خیال نہیں کیا ہے۔ مگر متعدد خطوط میں تمثیل و استعارہ کے ذریعے اس عہد کی سیاست کے بارے میں اپنے تصوّرات کی بڑی خوب صورت آئینہ داری بھی کی ہے۔ داستانِ بے ستون و کوہکن اور چڑیا چڑے کی کہانی کے عنوان کے تحت شامل کیے جانے والے خطوط اس اعتبار سے خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ بلکہ اس عہد سے متعلق ان سے زیادہ خوب صورت تمثیلی انشائیے کسی اور ادیب نے نہیں لکھے:

1۔ غبارِ خاطر۔ ص: 100-99

''اس چڑیا کے بچے میں اُڑنے کی استعداد اُبھر چکی ہے وہ اپنے کنج نشیمن
سے نکل کر فضائے آسمانی کے سامنے آ کھڑا ہوا تھا مگر ابھی تک اس کی
''خود شناسی'' کا احساس بیدار نہیں ہوا تھا۔ وہ اپنی حقیقت سے بے خبر تھا۔
ماں بار بار اشارے کرتی تھی، ہوا کی لہریں بار بار پروں کو چھوتی ہوئی گزر
جاتی تھیں، زندگی اور حرکت کا ہنگامہ ہر طرف سے آ آ کر بڑھاوے دیتا
تھا۔ لیکن اس کے اندر کا چولہا کچھ اس طرح ٹھنڈا ہو رہا تھا کہ باہر کی کوئی
گرم جوشی بھی اسے گرم نہیں کر سکتی تھی۔ ؎

کلیم شکوہ ز توفیق چند، شرمت باد
تو چوں برہ نہ نہی پائے، رہنما چہ کند

لیکن جونہی اس کی سوئی ہوئی ''خود شناسی'' جاگ اُٹھی اور اسے اس
حقیقت کا عرفان حاصل ہو گیا کہ ''میں اُڑنے والا پرند ہوں۔'' اچانک
قالب بے جان کی ہر چیز از سر نو جاندار بن گئی[1]''

چنانچہ چڑے چڑیا کی اس کہانی کے اختتام پر وہ لکھتے ہیں:

''ٹھیک اسی طرح انسان کے اندر کی ''خود شناسی'' بھی جب تک سوئی رہتی ہے، باہر کا کوئی ہنگامہ سعی اسے بیدار نہیں کر سکتا۔ لیکن جونہی اس کے اندر کا عرفان جاگ اُٹھا، اور اسے معلوم ہو گیا کہ اس کی چھپی ہوئی حقیقت کیا ہے، تو چشم زدن کے اندر سارا انقلاب حال انجام پا جاتا ہے[2]''۔

''غبار خاطر'' میں زبان بڑی سادہ ہے۔ مگر سادگی میں اُنھوں نے صنعت کاری کا پورا التزام رکھا ہے۔ خیال بندی، استعارہ سازی، تلازمات خیال اور اشعار کو بیچ بیچ میں پرونے کے لیے نثر میں پہلے سے اہتمام کرتے ہیں اور حسنِ بیان کے ساتھ ساتھ معنوی تہیں تخلیق کرتے چلے جاتے ہیں۔ ان کی سادگی زبان دراصل غالب کی شاعری کے آخری دور کی سادگی زبان کی طرح

1۔ غبار خاطر۔ ص: 131-132

2۔ غبار خاطر۔ ص: 233

ہے۔ جہاں زبان میں کسی قسم کی غرابت نہیں روزمرّہ ومحاورہ کا فطری حسن اپنے پورے شباب پر ہے۔عبارت کی روانی میں کوئی لفظ، کوئی فقرہ حائل نہیں ہوتا۔ مگر سطح کے نیچے جذبات اور افکار کی دنیائیں چھپی ہوتی ہیں:

''قدرت کے قلم صنعت کی یہ بھی ایک عجیب کرشمہ سنجی ہے کہ پھولوں کے ورق اور تتلیوں کے پروں پر ایک موقلم سے مینا کاری کردی اور ایک ہی رنگ کی دواتیں کام میں لائی گئیں۔ان پھولوں کے اوراق کا مطالعہ کیجیے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے، جیسے بڑے پھولوں کی کترن سے کچھ کاغذ بچ رہا تھا، اسے بھی ضائع نہیں کیا گیا اور قینچی سے تراش تراش کر ننھے ننھے پھولوں کے ورق بنالیے۔اگر ایک چیز نازک اور خوب صورت ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں، یہ پھول ہے۔لیکن اگر خود پھولوں کے لیے کچھ کہنا چاہیں تو انھیں کس چیز سے تشبیہ دیں! حقیقت یہ ہے کہ زبانِ درماندہ کو یہاں یارائے سخن نہیں اور خاموشی کے بغیر چارۂ کار نہیں۔حُسن کی جلوہ طرازیاں محویت کا پیام ہوتی ہیں، خامہ فرسائی اور سخن آرائی کا تقاضا نہیں ہوتا۔

از نگہ چشم تہی گشت و تماشا ماندہ ست
در زباں حرف نماندہ ست و سخن ہا ماندہ ست

ان پھولوں کو موسمی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کی پیدائش اور زندگی صرف موسم ہی تک محدود رہتی ہے۔ اِدھر موسم ختم ہوا، اُدھر اُنھوں نے بھی دنیا کو خیرباد کہہ دیا، گویا زندگی کا ایک ہی پیراہن ان کے حصّے میں آیا۔ وہی کفن کا بھی کام دے گیا[1]''۔

یہ رواں دواں موجیں اگر ٹکرا کر بکھرتی ہیں تو ان چٹانوں سے جو اشعار کی صورت میں جا بجا کھڑی کردی گئی ہیں۔حق تو یہ ہے کہ اُردو اور فارسی کے اشعار کا دلکش ترین نغمہ اتنا بےسرا کبھی نہ لگا جتنا کہ بعض اوقات ''غبار خاطر'' کی نثر کے درمیان۔کبھی کبھی تو کتاب پڑھنے والا، بشرطیکہ وہ

---

1 غبار خاطر۔ص: 199-200

بازوق ہو، مولانا کی نثر کے جلوں میں ہی آنے والے شعر کی آہٹ سُن لیتا ہے۔ جس کی وجہ سے شعر کی برجستگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ جسے سب سے زیادہ گراں تو خود مولانا آزاد کے مذاق پر گزرنا چاہیے تھا۔ مگر یہ سب کچھ کہنے کے بعد یہ بھی اقرار کرنا لازم ہے کہ مولانا کی سخن فہمی کے کچھ ضمنی فائدے بھی ہوئے۔ مثلاً کبھی کبھی تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے مولانا کے قلم سے نکلنے سے پہلے شعر خوابیدہ تھا۔ ان کی عبارت میں آتے ہی اس کا ہر ہر لفظ جاگ اُٹھا اور وہ کیفیات پھر سے گزرنے لگیں جو شاید شعر کہنے والے پر بھی بیتی ہوں گی۔

دراصل غزل اور غزل کا انداز ہمیشہ اُردو والوں کے روزمرہ کا فطری جزو بنا رہا ہے۔ اس لیے نثر نگاروں کے ہاں اس کا اثر کوئی حیرت کی بات نہیں نہ اس میں کوئی بُرائی ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جہاں شعر اچانک وارد ہو کر تخیل پر نئی جہتیں روشن کر دے۔ اگر مصنف کا تخیل شعر میں چھپی ہوئی کیفیات سے ہم آہنگ ہے تو شعر عبارت کے حُسن اور تاثیر کو دوبالا کر دے گا اور اگر نثر شعر کی تلاش میں ماری ماری پھرنے کے بعد بہترین شعر بھی ڈھونڈھ لائے تو وہ جملہ معترضہ بن جاتا ہے۔ مولانا آزاد کے ہاں یہ دونوں صورتیں ملتی ہیں۔

اُردو میں ابوالکلام آزاد سے پہلے غالب نے مکتوب نگاری کے تخلیقی امکانات کو روشن کیا تھا۔ سرسیّد تحریک نے ادبی نثر کے حدود کو دور تک پھیلا دیا اور اس میں مذہب، فلسفہ، سائنس، غرضیکہ ہر قسم کے موضوعات سموئے جانے لگے۔ مگر سرسیّد تحریک کے زیر اثر اُبھرنے والی نثر بسا اوقات کاروباری اور سپاٹ بھی لگتی ہے۔ اس میں تخلیقی جہتوں کی طرف اشارے کم ہیں۔ مولانا آزاد کی نثر نے اس کمی کو پورا کیا۔ ان کی غیر افسانوی نثر یک رُخی اور سپاٹ بھی نہیں اور اس میں وہ ثقالت آمیز انداز بھی نہیں جس کا خطرہ عموماً علمی موضوعات پر لکھنے والے مصنّفین سے ہوتا ہے۔ مولانا نے ''غبارِ خاطر'' کے صفحات پر فلسفیانہ موضوعات کو اس قدر سادہ و دلکش انداز میں چھیڑا ہے کہ پڑھنے والا مستفید بھی ہوتا ہے اور مسحور بھی اس اعتبار سے ان کا سلسلہ صرف شبلی سے ملتا ہے۔

''غبارِ خاطر'' دراصل مولانا آزاد کی نثر کا نقطۂ عروج ہے جس نثر میں کبھی خطیبانہ گونج ہوا کرتی تھی، وہ اب خودکلامی اور خودکلامی کے بھیس میں ہم کلامی کی سرگوشیوں سے آشنا ہوئی۔ ان کے اسلوب میں شاعر کا تخیل اور مصوّر کا فن ہم کنار ہو گیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ انداز جس میں

فارسی کی چاشنی، کلاسیکی صنعت گری اور بیسویں صدی کے آغاز کا رومانی مزاج باہم تحلیل ہو گیا تھا، وہ مولانا آزاد پر ختم ہو گیا۔ کیونکہ ان سا ادیب جس کے ہاں یہ سب عناصر اس تناسب کے ساتھ یکجا ہو جائیں، اب اُردو میں شاید نہیں آئے گا۔ اس اعتبار سے ابوالکلام آزاد کا اسلوب نثر اُردو ادب کی تاریخ میں ایک منفرد نقش بن کر ثبت ہو چکا ہے۔

مولانا ابوالکلام کے احسانات اُردو پر

مالک رام

مولانا ابوالکلام کا اصلی نام محی الدین احمد تھا۔ وہ ایک ایسے خاندان کے آخری نام لیوا تھے جو صدیوں سے علم و فضل اور تصوف اور دعوت و ارشاد کا گہوارہ رہا ہے۔ مولانا کے والد مولانا محمد خیرالدین تھے، جو اپنی خاندانی روایات کے حامل اور عالم و فاضل ہونے کے علاوہ صوفی صافی بزرگ بھی تھے۔ ملک کے مختلف حصوں میں ان کے مریدوں کی اچھی خاصی تعداد تھی۔ وہ مصنف بھی تھے۔ ان کے متعدد مذہبی رسالے ترکی اور مصر میں شائع ہوئے۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس خاندان کے تعلقات حجاز سے بھی تھے اور وہاں آمد و رفت بھی رہتی تھی۔ چنانچہ مولانا خیرالدین کے ایک چچا کا انتقال مدینہ منورہ ہی میں ہوا۔ "غدر" کے بعد وہ خود بھی حجاز گئے اور وہیں ایک معزز گھرانے میں شادی کرلی۔ مولانا آزاد اسی خاتون کے بطن سے پیدا ہوئے۔ اس طرح عربی گویا ان کی مادری زبان تھی۔ مولانا کی ولادت اگست 1888 میں مکہ میں ہوئی، زندگی کے ابتدائی 11-10 برس بھی وہیں گزرے۔ تعلیم شروع سے گھر پر ہوئی اور وہ بھی بحیثیت مشرقی انداز کی اور دینی۔ عربی، فارسی کی تکمیل کی اور 14 برس کی عمر میں فارغ التحصیل ہوئے، تو شاگردوں کی ایک جماعت خود ان کے سپرد کردی گئی کہ انھیں پڑھائیں۔ یہ اس لیے کہ تعلیم اس وقت تک مکمل خیال نہیں کی جاتی تھی جب تک کہ جو کچھ پڑھا ہے، وہ دوسروں کو بھی

پڑھایا نہ جائے۔

یہی وہ زمانہ ہے جب اُنھیں شاعری کا شوق پیدا ہوا۔ آزاد تخلص رکھا۔ اُس زمانے میں مولانا محمد ظہیر الحسن شوق نیموی (تلمیذ شمشاد لکھنوی) کی بہت شہرت تھی۔ وہ عربی اور فارسی کے منتہی تھے اور زبان پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ تحقیق الفاظ سے متعلق ان کی سید ضامن علی جلال لکھنوی سے جو بحث ہوئی اس سے ان کے پایۂ علمی کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ جلال مرحوم کی زبان کے حُسن و قبح اور ساخت کے مسائل پر مجتہدانہ نظر تھی۔ ایسے مسلّم الثبوت استاد کے مقابلے میں عہدہ برآ ہونا شوق ہی کا کام تھا۔ مولانا آزاد نے غالباً اسی باعث ان کی شاگردی اختیار کی۔

1902 میں اُنھوں نے ''نیرنگ عالم'' کے نام سے ایک گل دستہ شائع کرنا شروع کیا۔ اس میں سوائے طرحی غزلوں کے اور کچھ نہیں ہوتا تھا۔ 1907 میں یہ گل دستہ بند ہوگیا۔ اس دوران میں وہ ملک کے دوسرے رسالوں اور گل دستوں میں بھی اپنا کلام بھیجتے رہے۔ ان میں مخزن (لاہور) انتخاب (بمبئی) اور ارمغانِ فرخ (بمبئی) کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ آخر الذکر کے مالک ایک صاحب عبدالحمید فرخ تھے۔ وہ ایک روزانہ اخبار بھی شائع کرتے تھے۔ منشی نوبت رائے نظر نے بھی ایک گل دستہ ''خدنگِ نظر'' کے نام سے چھاپنا شروع کیا تھا۔ مولانا آزاد نے انھیں لکھا کہ آپ نظم کے ساتھ نثر کے مضمون بھی رسالے میں شامل کیجیے اور یہ مضامین خود مہیا کرنے کی ذمہ داری لی۔ چنانچہ بہت دن تک نثری حصہ یہ مرتب کرکے اُنھیں بھیجتے رہے۔

''نیرنگ عالم'' کے بند کرنے کی وجہ یہ تھی کہ بہت جلد اُنھوں نے محسوس کرلیا کہ رواجی طریقے کی شاعری میں وہ اپنے وقت کا خون کر رہے ہیں۔ یہ شعر بازی نہ تو خود ان کے شایانِ شان ہے نہ اس سے اُردو ادب ہی میں کوئی پائدار اضافہ ہو رہا ہے۔ اس کے بعد واقعہ یہ ہے کہ گویا اُنھوں نے شاعری ترک ہی کردی۔ اب اُنھوں نے 1904 ہی میں ایک اور ماہانہ پرچہ ''لسان الصدق'' کے نام سے نکالا جس میں علمی اور ادبی اور دینی موضوعات پر نثری مضامین شائع ہوتے تھے۔ اس رسالے نے آغاز ہی سے بہت شہرت حاصل کی اور علمی حلقوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ اس کے بیشتر مضامین مولانا خود ہی لکھتے۔ ان مضامین کا معیار کتنا بلند تھا اس کا اندازہ ایک واقعہ سے ہوسکتا ہے:

''1907 میں انجمن حمایت الاسلام (لاہور) کا جو سالانہ جلسہ ہوا، اس کے لیے منتظمین نے ملک کے مشہور اور موقر ماہ نامہ 'لسان الصدق' کے ایڈیٹر مولانا آزاد کو بھی دعوت دی کہ وہ تشریف لائیں اور جلسے میں تقریر کریں۔ مولانا آزاد نے دعوت قبول کرلی اور لاہور پہنچے۔ منتظمین اور دوسرے حاضرین نے جب اُنھیں دیکھا تو انھیں یقین نہ آیا کہ پندرہ، سولہ برس کے یہ صاحبزادے ''لسان الصدق'' کے ایڈیٹر، مرتب اور مضمون نگار ہیں۔ حاضرین میں مولانا حالی اور شمس العلما ڈپٹی نذیر احمد کے سے بزرگ تشریف فرما تھے۔ اقبال بھی اس جلسے میں موجود تھے اگرچہ ''مخزن'' کے ذریعہ میدان میں آچکے تھے، لیکن ابھی انھیں کوئی خاص شہرت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ مولانا حالی نے تو اُنھیں دیکھ کر یہ خیال کیا کہ مولانا آزاد نے اپنی جگہ اپنے بیٹے کو جلسے میں شمولیت کے لیے بھیج دیا ہے۔ لیکن جب اُنھوں نے تقریر شروع کی تو سب ایمان لے آئے۔''

لیکن افسوس کہ ''لسان الصدق'' نے بھی زیادہ عمر نہ پائی۔ خوش درخشید دلے دولت مستعجل بود۔ غالباً وہ اسی زمانے میں سال ڈیڑھ سال کے لیے مصر اور عراق اور ایران کی سیاحت کے لیے تشریف لے گئے۔ بعض لوگوں نے غلط فہمی کی بنا پر لکھا ہے کہ اُنھوں نے جامعہ ازہر میں تعلیم حاصل کی تھی؟ یہ درست نہیں۔ اُنھوں نے یہ سفر تفریح کے لیے کیا تھا۔ ان کا تعلیمی دور اس سے بہت پہلے کلکتہ کے قیام کے زمانے ہی میں ختم ہو چکا تھا۔ واپسی پر وہ بمبئی میں رُکے اور یہیں ان کے مراسم مولانا شبلی مرحوم سے پیدا ہوئے۔ شبلی بہت کم کسی کو خاطر میں لاتے تھے۔ اس کے کچھ نفسیاتی اسباب بھی ہیں، جن پر بحث کرنے کا یہ مقام نہیں، لیکن اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان کا اپنا پایۂ علم و فضل اتنا بلند تھا کہ شاذ و نادر ہی کوئی دوسرا ان کے معیار پر پورا اترتا تھا۔ لیکن مولانا آزاد کے وہ بھی قائل تھے اور ان سے بہت محبت کرتے تھے۔ یہ ان کے اسی تعلق کا نتیجہ تھا کہ جب اُنھوں نے 1906 میں ندوۃ العلما لکھنؤ کی طرف سے رسالہ ''الندوہ'' جاری کیا تو اس کی ادارت میں مولانا آزاد کو بھی شامل کرلیا۔

ان ہی ایام میں مولانا آزاد چندے پہلے بمبئی میں اور پھر امرتسر میں مقیم رہے۔ بمبئی میں اُنھوں نے اپنے برادر بزرگ آہ مرحوم اور آغا حشر کاشمیری کے ساتھ عیسائیوں سے مذہبی معاملات میں مناظرے میں بھی حصہ لیا۔ اس زمانے میں امرتسر سے ایک اخبار ''وکیل'' ہفتے میں دو بار شائع ہوتا تھا۔ یہ اپنے زمانے کا بہت وقیع پرچہ تھا اور تعلیم یافتہ حلقوں میں بہت مقبول تھا لیکن ''وکیل'' سے بھی ان کا تعلق زیادہ دن نہیں رہا۔ اس کے بعد وہ واپس کلکتہ چلے گئے۔

اب تک صحافت کے میدان میں ان کی تمام سرگرمیاں گویا ریاض کا حکم رکھتی تھیں جن کا نقطۂ معراج 1912 میں ''الہلال'' کی شکل میں ظاہر ہوا ــــــ زباں پہ بارِ خدایا یہ کس کا نام آیا!

یہ ہفتہ وار پرچہ روزِ اول سے اس شان سے نکلا کہ ستارۂ درخشید و ماہ کامل شد کا مصداق بن گیا۔ نہ صرف اُردو صحافت اور نثر کی تاریخ ہی میں اس کا مقام بلند ہے بلکہ ملک کی سیاست اور جنگ آزادی میں بھی اس کا نمایاں حصہ ہے اس کی ظاہری شکل وصورت اور شان وشوکت بھی مرعوب کن تھی۔ یہ بڑے سائز اور عمدہ کاغذ پر، لوہے کے حرفوں میں، مصوّر چھپتا تھا۔ مولانا کی خطابت اور قادر الکلامی اپنی پوری قوت وعظمت کے ساتھ اس میں جلوہ گر تھی۔ ان کا بدیع اسلوب تحریر، چھبتا ہوا طنز ومزاح، برجستہ اردو اور فارسی شعروں کا برمحل استعمال، غرض کون کون سی خوبی کی تعریف کی جائے۔

آں چہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری

لیکن ان سب باتوں پر مستزاد، بلکہ اصلی اور بنیادی چیز اس کی دعوت تھی۔ دراصل یہ رسالہ صرف مسلمانوں کے لیے جاری کیا گیا تھا اور اس کا مقصد اُنھیں یہ یاد دلانا تھا کہ وہ بھی "خیرُ اُمّۃٍ اُخرِجت للنّاس" کا مصداق تھے۔ ان کے مضامین گویا اس متن کی تفسیر تھی کہ وہ کیوں ''خیر اُمت'' تھے اور وہ کیوں اپنا یہ مقام بلند کھو بیٹھے اور اب کیسے اسے دوبارہ حاصل کر سکتے ہیں۔ ان کے مضامین میں بہت تکرار اور اعادہ ہے۔ یہ اسلوب اُنھوں نے قرآن سے اخذ کیا۔ چونکہ اصل میں وہ ایک ہی بات اپنے قارئین کے ذہن نشین کرانا چاہتے تھے، اس لیے اسے مختلف پہلوؤں سے بار بار دُہرانے کے سوائے ان کے لیے کوئی اور چارۂ کار بھی نہیں تھا۔ مقصد یہ تھا کہ لوگ کسی ڈھب سے ان کا مافی الضمیر سمجھ جائیں۔ اس میں اُنھیں لازماً مسلمانوں کو قرآن مجید کی طرف دعوت دینا

پڑی کہ یہی اُن کے تمام علوم کا سرچشمہ اور منبع ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس طرح وہ اپنی نثر میں قرآنی آیات کے ٹکڑے استعمال کرتے تھے، یہ اعجاز سے کم نہ تھا۔ وہی آیتیں جو انسان روزمرہ سنتا اور پڑھتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ وہ ان کے معنی سمجھتا ہے، جب کسی جگہ ان کے مضمون میں آجاتیں تو یوں معلوم ہوتا کہ گویا اس نے پہلی مرتبہ دیکھا ہے اور آج تک ان کے اصلی معنی اس کی نظروں سے اوجھل تھے۔

اسی سے ایک اعتراض کا جواب بھی مل جاتا ہے۔ یہ عام طور پر کہا گیا ہے کہ اُردو نثر کو مشکل اور ناقابلِ فہم بنانے میں "الہلال" اور مولانا آزاد کا بہت بڑا حصہ ہے۔ یہ اعتراض ٹھیک کم ہے اور غلط زیادہ۔ ٹھیک اس لیے کہ واقعی مولانا کی زبان "الہلال" کے مضامین میں مشکل تھی۔ ان کی مادری زبان عربی تھی اور ان کی تعلیم بھی تمام تر عربی اور فارسی کی رہی تھی۔ پھر چونکہ ان کے مخاطب اصلی مسلمان تھے اور موضوعِ سخن بھی دینی تھا۔ اس لیے اُنھوں نے وہ زبان استعمال کی، جو اس موضوع کے لیے مناسب تھی اور جو ان کے مخاطب بھی آسانی سے سمجھ سکتے تھے۔ لازماً یہ زبان مشکل ہونا چاہیے تھی۔

لیکن یہ اعتراض غلط ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حسنِ اتفاق سے مولانا کی نثر سے اُردو کو بھی فائدہ پہنچ گیا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ وہ عام نثر نہیں لکھ رہے تھے اور ان کا مقصد اُردو ادب کی خدمت ہرگز نہیں تھا۔ اُنھوں نے "الہلال" جاری کیا تو مسلمانوں کے لیے اور اس میں جو کچھ لکھا، وہ بھی مسلمانوں کے لیے۔ غلطی کسی نے کی تو ان کی نقل اور تقلید کرنے والوں نے۔ میں یہاں کسی کا نام لینا نہیں چاہتا، کیونکہ یہ آسانی سے ہر ایک ذہن میں آجائیں گے۔ لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ ان نقالوں نے یہ فرض کرلیا کہ جو زبان اور اسلوب مولانا اپنی تحریروں میں استعمال کر رہے ہیں یہ ہر جگہ چل سکتا ہے۔ (یہی وبا بعد کے زمانے میں ٹیگور کی تقلید میں ادب لطیف کی بھی چلی) یہ "بزرگوار" رسالوں کے عام ادبی اور تاریخی اور تنقیدی، غرض ہر طرح کے مضمونوں میں وہی زبان اور ترکیبیں استعمال کرنے لگے، جن کے مخاطب صرف مسلمان نہیں تھے بلکہ جن کے پڑھنے والے ملک کے ہر طبقہ کے لوگ تھے، جن کا علم محدود تھا، جب ان لوگوں نے یہ زبان دیکھی تو وہ بجا طور پر بدکے اور اُنھوں نے یہ خیال کیا کہ اگر اُردو یہی ہے تو یہ تو مسلمانوں کے سوائے اور کسی کی سمجھ میں

آ ہی نہیں سکتی۔

اس میں مولانا کا کیا قصور تھا؟ مولانا کی تحریریں مقصدی اور ایک خاص طبقے کے لیے تھیں، وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوگئے۔ لیکن ان لوگوں نے یہ سوچے بغیر کہ ''نہ ہر جائے مرکب تواں تاختن'' اسی زبان کو عام کر دینا چاہا، وہ اس میں ناکام رہے اور اُنھیں ناکام رہنا ہی چاہیے تھا، کیونکہ ایسی زبان عام نہیں ہوسکتی۔ البتہ ان کی بے سمجھی سے یہ نقصان ہوا کہ اُنھوں نے اُردو کے مخالفوں کے ہاتھ میں ایک حربہ دے دیا۔

''الہلال'' سے کئی فائدے ہوئے۔ اس کے باوجود کہ مولانا کا اصل مقصد اُردو زبان و ادب کی خدمت نہیں تھا، اس سے اُردو نثر کو فروغ حاصل ہوا۔ اس کے متعدد مضامین ایسے ہیں کہ وہ اُردو ادب میں مستقل حیثیت رکھتے ہیں۔ افسوس کہ ان کے اقتباس ہمارے نصاب کی کتابوں میں نہیں آئے ورنہ لوگوں کو معلوم ہوتا کہ اردو میں کیسے کیسے موضوعات پر کامیابی سے لکھنے کی صلاحیت موجود ہے۔ پھر اس سے اردو میں لکھنے والوں کا ایک گروہ تیار ہوگیا اور اگرچہ نقل کرنے والوں نے نقصان بھی پہنچایا، بہرحال اُنھوں نے بھی زبان کی خدمت کی اور شروع میں مشکل لکھنے والے بھی آخر میں کوشش کر کے سہل اور آسان زبان لکھنے لگے۔

لیکن ''الہلال'' کا سب سے بڑا فائدہ مسلمانوں کی سیاسی بیداری کی شکل میں ظاہر ہوا۔ 1857 کے ہنگامے میں مسلمانوں کا بہت نقصان ہوا تھا۔ وہ عام طور پر اس کے لیے ذمہ دار گردانے گئے تھے اور اسی لیے انگریز کا عتاب بھی زیادہ تر اُنہی پر نازل ہوا تھا۔ سرسید احمد خاں مرحوم نے مسلمانوں کو عام سیاست میں عموماً اور کانگریس کی سرگرمیوں میں خصوصاً حصہ نہ لینے کا جو مشورہ دیا تھا اس کی وجہ بھی یہی تھی کہ وہ انگریزوں کے دل سے مسلمانوں کی مخالفت زائل کرنا چاہتے تھے۔ اس کے علاوہ یہ بھی چاہتے تھے کہ جب تک مسلمان تعلیمی اور اقتصادی میدانوں میں ہندوؤں کی سطح پر نہ آجائیں، اُنھیں انگریزوں کے خلاف کسی کارروائی میں حصہ نہیں لینا چاہیے۔ لیکن غلطی یہ ہوئی کہ مسلمانوں نے اس وقتی مشورے کو اپنی مستقل پالیسی بنالیا اور سرسید کے بعد کے آنے والوں نے اس سے سرمو انحراف کو گناہ خیال کیا۔ مولانا کا احتجاج اسی پالیسی کے خلاف تھا وہ چاہتے تھے کہ مسلمان بھی برادرانِ وطن کے دوش بدوش ملک کی آزادی کی جنگ میں حصہ لیں۔

انھیں یہ بات کھلتی تھی کہ اسلام جو دنیا بھر کو "طوقِ غلامی" سے آزاد کرانے کے لیے آیا تھا اس کے نام لیوا آج خود اپنی غلامی پر یوں مطمئن ہیں گویا اُنھوں نے یہ سبق کبھی پڑھا ہی نہیں تھا۔ وہ اُنھیں بار بار جھنجوڑتے اور کچوکے دیتے کہ نیند کے ماتو! جاگو اور دیکھو کہ زمانہ کیسی تیزی سے آگے جا رہا ہے۔ تم کس خوابِ غفلت میں پڑے ہو، اگر اب بھی بیدار نہ ہوئے تو قیامت تک ہاتھ ملتے رہ جاؤ گے اور پھر پچھتانے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ بارے ان کی کوشش رنگ لائی اور مسلمانوں میں ایک طبقہ ایسا پیدا ہو گیا جس نے ملک کی آزادی کے حصول میں نمایاں حصہ لیا۔

ہر ہفتے جو لاوا مولانا کے قلم سے "الہلال" کے صفحوں پر منتقل ہو رہا تھا، اس سے ایک آگ سی لگ گئی۔ اس پرچے کی کامیابی اور ہردلعزیزی کا اندازہ اس سے لگ سکتا ہے اگرچہ اس کی قیمت چار آنے فی پرچہ تھی (جو اُس زمانے کے لحاظ سے خاصی قیمت تھی) یہ ہر ہفتے بیس پچیس ہزار چھپتا تھا اور اسے کم از کم ایک لاکھ آدمی پڑھتے تھے۔ حکومتِ وقت بھی غافل نہیں تھی۔ اس نے جلد ہی محسوس کر لیا کہ اگر مولانا کو اسی طرح آزاد چھوڑا گیا تو ان کی لگائی ہوئی آگ بتدریج اتنی پھیل جائے گی کہ پھر اسے انگلستان سے لے کر ہندوستان تک کے سات سمندروں کا پانی بھی نہیں بجھا سکے گا۔ اس دوران میں اگست 1914 میں پہلی جنگِ عظیم شروع ہو گئی تھی، انگریز کے لیے یہ موت اور زندگی کا سوال تھا وہ اس کی اجازت نہیں دے سکتا تھا کہ وہ کھلے بندوں بغاوت پھیلائیں۔ آخر حکومتِ بنگال نے اُنھیں بنگال کے حدود سے باہر نکل جانے کا حکم دیا۔ جس پریس میں "الہلال" چھپتا تھا اس کی ضمانت ضبط کر لی، اس کے دفتر اور ان کے مکان کی تلاشی لی اور منجملہ اور چیزوں کے ان کے تمام مسودے بھی اُٹھا لے گئے۔ پرچہ بند ہو گیا۔

چونکہ متعدد صوبوں کی حکومتوں نے اپنی حدود میں ان کا داخلہ پہلے سے ممنوع قرار دے رکھا تھا، یہ رانچی (بہار) میں مقیم ہو گئے۔ بعد میں حکومتِ ہند نے اُنھیں یہیں نظر بند کر دیا اور اُنھیں کسی دوسرے مقام پر جانے کی ممانعت کر دی۔ رانچی ہی میں اُنھوں نے ایک دوست (میرزا فضل الدین احمد) کی درخواست پر اپنی سوانح عمری لکھنا شروع کی، جس کا نتیجہ "تذکرہ" کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اُنھوں نے آغاز اپنے بزرگوں کے حالات سے کیا۔ لیکن وہ اپنے والد کے حالات سے آگے نہ بڑھ سکے۔ خود اپنے متعلق صرف چند صفحے قلمبند کیے اور ان میں بھی بیشتر اشارے اور

کتابچے ہیں۔ ناشر نے ان کے لکھے ہوئے مسودے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ جس کا صرف پہلا حصہ منظرِ عام پر آیا ہے۔ اسی کے آخر میں ان کے ذاتی حالات کے صفحات بھی ملحق ہیں۔ دوسرا حصہ ہماری خوش قسمتی کے کیا کہنے کہ آج تک شائع ہی نہیں ہوا۔

''تذکرہ'' کا اسلوبِ تحریر بھی وہی ہے، جس سے لوگ ''الہلال'' کے ذریعہ مانوس ہو چکے تھے، بلکہ یہاں یہ شراب دو آتشہ ہوگئی ہے۔ وہ صفحے کے صفحے عربی اور فارسی میں لکھتے چلے گئے ہیں۔ ''تذکرہ'' میں مختلف کتابوں کے حوالے کثرت سے ہیں۔ جس بے سروسامانی کے عالم میں اُنھیں رانچی جانا پڑا تھا، اس کا ذکر اُنھوں نے کتاب کے شروع میں کیا ہے۔ کتاب خانہ تو کجا گنتی کی چند کتابیں بھی ان کے پاس نہیں تھیں۔ اس صورت میں یہ ان کی قوتِ حافظہ کا اعجاز ہے کہ اُنھوں نے اتنی کثرت سے حوالے اس میں درج کیے اور کسی جگہ غلطی یا سہو نہیں ہوا۔

رہائی کے بعد اُنھوں نے ''الہلال'' کا نقشِ ثانی ''البلاغ'' کی شکل میں شائع کرنا شروع کیا تھا۔ لیکن اخراجات اور کاغذ اور طباعت کا خاطر خواہ انتظام نہ ہو سکا اور چند مہینے کے بعد اسے بھی بند کرنا پڑا۔ 1926 میں اُنھوں نے پھر اسے چھ ماہ کے لیے کلکتے میں شائع کیا تھا، لیکن بعد میں خیال آیا کہ اسے دہلی منتقل کر دیں، جو زیادہ مرکزی جگہ تھی۔ حکومت نے ان کے دہلی پہنچنے سے پہلے ہی اپنے ایک حواری کو الہلال (ماہانہ اور ہفتہ وار) پرچہ شائع کرنے کا ڈیکلریشن دے دیا۔ اس طرح ''الہلال'' کا نام ان سے چھن گیا۔ پھر اُنھوں نے یہ بھی چاہا تھا کہ اس کا نام ''الاقدام'' رکھیں، لیکن جانے کیوں یہ بیل بھی منڈھے نہ چڑھی۔

گاندھی جی کے جنوبی افریقہ سے آنے کے بعد مولانا ان کے ساتھ ہو گئے اور یہ ان کے کردار کی عظمت کی دلیل ہے کہ جو قدم اُنھوں نے 1920 میں اُٹھایا تھا، مرتے دم تک اسے پیچھے ہٹانے کا خیال بھی ان کے دل میں نہیں آیا۔ جیسا کہ اُنھوں نے کسی جگہ لکھا ہے، زندگی کی شاہراہ کا بھی حال ہے۔ یہاں ایک مرتبہ فیصلہ کر لینے کے بعد اس راہ پر چلنے والوں میں پیچھے مڑ کے دیکھنے والے کی کوئی جگہ نہیں۔ اُنھوں نے سیاسی سرگرمیوں میں پورے جوش و خروش اور یکسوئی و تن دہی کے ساتھ حصہ لیا۔ قید و بند کی سختیوں نے بھی ان کے پائے استقلال میں کوئی لغزش پیدا نہیں کی، بلکہ لغزش تو درکنار، اس سے اس میں اور ثبات اور استواری پیدا ہوگئی۔ قوم نے ان کی خدمات کا

یوں اعتراف کیا کہ 1923 میں اُنھیں کانگریس کے خاص اجلاسِ دہلی کا صدر منتخب کیا، جو اس وقت اس کے پاس سب سے بڑا اعزاز اور انعام تھا۔ اس وقت ان کی عمر صرف 35 سال کی تھی اور یہ کانگریس کی تاریخ میں ریکارڈ ہے۔ آج تک ان سے کم عمر کا کوئی شخص اس کا صدر نہیں ہوا۔ اس موقع پر اُنھوں نے جو خطبۂ صدارت پڑھا تھا، اس میں کونسلوں میں داخلے کے سوال پر جس طرح مدلل بحث کی ہے اس سے ان کی بالغ نظری اور سیاسی دوراندیشی کا ثبوت ملتا ہے۔

1932 میں ان کے شاہکار ''ترجمان القرآن'' کی پہلی جلد شائع ہوئی۔ شروع میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر پوری تفصیل سے قلم بند کی ہے۔ اس سے ان کے علم و فضل کی وسعت اور فکر و نظر کی گہرائی کا پتہ چلتا ہے۔ اگر اسی شرح و بسط سے وہ پوری تفسیر لکھتے تو کتاب تین جلدوں میں بھی ختم نہ ہونے پاتی۔ اس لیے اُنھوں نے اس کے بعد کے متن کے تفسیری ترجمے اور حاشیے میں ایسے اشارے لکھ دینے پر کفایت کی کہ اگر انسان خود توجہ اور امعانِ نظر سے ان پر غور و فکر کرے تو وہ آسانی سے اس کے وسیع معانی پر حاوی ہو سکتا ہے۔ اس کی دوسری جلد چند برس بعد شائع ہوئی۔ تیسری جلد آج تک نہیں چھپی۔ مجھ سے خود اُنھوں نے 1947 کے اوائل میں فرمایا تھا کہ یہ جلد بھی مکمل لکھی جا چکی ہے اور صرف نظرِ ثانی کی محتاج ہے جس کے بعد یہ کاتب کے حوالے کی جا سکتی ہے، بلکہ اُنھوں نے مرادآباد کے کسی کاتب کا نام بھی لیا تھا، جو اس وقت بھول رہا ہوں۔ لیکن ابھی پچھلے دنوں (ان کے انتقال کے بعد) میں نے سنا کہ چند منتشر یادداشتوں کے سوائے اس جلد کا عدم و وجود برابر ہے۔ اگر یوں ہے تو یہ نہایت افسوس کا مقام ہے۔ مولانا اساسی لحاظ سے عالمِ دین تھے۔ ان کی زندگی کے تمام دوسرے رخ اسی ایک اصل کی فرع ہیں۔ ان کی ادبیت، خطابت، سیاست سب کے سوتے اسی دین کے چشمے سے پھوٹتے ہیں۔ اُنھوں نے دین کا علم روایتی طریقے پر حاصل کیا اور جو کچھ اسلاف چھوڑ گئے تھے، اسے اساتذہ سے پڑھا، لیکن اُنھوں نے اسی پر قناعت نہیں کر لی، بلکہ جو کچھ پڑھا تھا، اسے خود اپنی عقل اور وجدان کی کسوٹی پر کسا اور ''خُذ مَا صَفَا وَ دَعْ مَا کَدَر'' کے اصول پر عمل کرتے ہوئے اس میں سے وہ رکھ لیا جو حالاتِ حاضرہ اور تحقیقاتِ جدیدہ کے مطابق تھا اور اُسے چھوڑ دیا جو تقویمِ پارینہ ہو چکا تھا۔ اس کے بعد اُنھوں نے خود اپنے تدبّر و تفکر سے اس پر اضافہ کیا اور اس کا نتیجہ ''ترجمان القرآن'' کی شکل میں دنیا کے

سامنے رکھ دیا۔ واقعی اگر تیسری جلد نہیں لکھی گئی تو یہ بہت افسوس کا مقام ہے۔

پچھلی جنگِ عظیم کے دوران میں بھی وہ کانگریس کے صدر تھے۔ جب کانگریس نے 8/اگست 1942 کو بمبئی میں "ہندوستان چھوڑ دو" (Quit India) کی قرارداد منظور کی، تو اسی رات متعدد دوسرے قومی رہنماؤں کے ساتھ وہ بھی گرفتار کر لیے گئے۔ اس قافلے کے بیشتر افراد دکن کے مشہور تاریخی قلعے احمد نگر میں نظر بند کیے گئے تھے۔ مولانا اسی گروہ میں تھے۔ یہ لوگ تین برس کے لگ بھگ یہاں رہے۔ نظر بندی کے دوران میں مولانا نے اپنے صدیق دیرینہ نواب صدر یار جنگ، مولانا محمد حبیب الرحمٰن شروانی بہادر (مرحوم) کے نام چند خط لکھے۔ چونکہ قیدیوں کے تمام تعلقات بیرونی دنیا سے منقطع کر دیے گئے تھے اور خط و کتابت کی اجازت نہیں تھی، اس لیے ان خطوں کے ڈاک سے بھیجنے کا تو کوئی سوال ہی نہیں تھا۔ "ذوقِ خامہ فرسائی" کے لیے وہ خط لکھتے اور اسے محفوظ رکھ دیتے۔ جب 1945 میں رہائی ہوئی تو بعض احباب کے اصرار پر اُنھوں نے یہ 16 خط "غبارِ خاطر" کے عنوان سے کتابی صورت میں شائع کر دینے کی اجازت دے دی۔

مولانا کی نگارش کی یہ خصوصیت ہے کہ ان کا اسلوب تحریر موضوع کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ مثلاً اگر موضوع ہلکا پھلکا ہے تو ان کی تحریر میں شعروں کی بھرمار ہوتی ہے۔ خدا جانے ان کے حافظے میں اُردو فارسی کے کتنے شعر محفوظ تھے۔ وہ موقع کی مناسبت سے ان شعروں کو اپنی تحریر میں کھپاتے چلے جاتے، اگر موضوع دینی ہوا تو شعروں کا کام بالعموم قرآن کریم کی آیتوں سے لیا جاتا۔ اگر موضوع فلسفیانہ اور تاریخی ہے تو آپ کو نہ شعر ملیں گے نہ آیاتِ قرآنی بلکہ شروع سے آخر تک مسلسل اور مدلل گفتگو صغریٰ و کبریٰ سے متعلق ہوگی۔ البتہ موضوع کچھ ہو آپ ایک چیز ہر جگہ موجود پائیں گے۔ یہ ہے ان کی زبان کی شگفتگی اور رنگینی۔ جیسا کہ میں نے لکھا ہے، ان کے ہاں تکرار اور اطناب بہت ہے جو بات چند فقروں یا زیادہ سے زیادہ چند سطروں میں لکھی جا سکتی ہے وہ اس سے متعلق بھی آسانی سے دو چار صفحے لکھ لیتے ہیں۔ عام حالت میں ایسی تحریروں سے پڑھنے والے کو اُکتا جانا چاہیے۔ لیکن یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ قاری ان کی تحریروں میں کچھ ایسا گم ہو جاتا ہے کہ اسے یہ محسوس ہی نہیں ہوتا کہ وہ ایک ہی بات کو بار بار پڑھ رہا ہے۔ یہ حقیقت میں ان کی زبان کی رنگینی اور شگفتگی، ان کے اسلوب کی دلکشی اور حسن کا اعجاز ہے کہ پڑھنے والے کا

ذہن ان کی زبان و بیان کی لطافتوں اور نزاکتوں میں اس درجہ گُم ہو جاتا ہے کہ اسے اس میں تکرار کا احساس بھی نہیں ہوتا بلکہ جب مضمون یا کتاب ختم ہوتی ہے تو اسے اس افسوس کے ساتھ ہاتھ سے رکھنا پڑتا ہے کہ کاش یہ کچھ اور طویل ہوتی۔

اُردو کو یہ اور شرف حاصل ہے کہ اُنھوں نے اپنی آخری پبلک تقریر بھی اسی کی حمایت میں کی۔ 15 رفروری کی سہ پہر کو لال قلعہ اور جامع مسجد دہلی کی تاریخی عمارتوں کے درمیانی میدان میں ہمارے وزیرِ اعظم نے کل ہند اُردو کانفرنس کا افتتاح کیا۔ اس کے بعد مولانا نے کوئی دس منٹ کے قریب حاضرین کو خطاب کیا اور اپنی روایتی صاف گوئی سے اُردو کے مسئلے پر گفتگو کی۔ اُنھوں نے فرمایا کہ جب تک ملک آزاد نہیں ہوا تھا، اُردو اور ہندی ایک دوسرے کی مخالف اور حریف زبانیں خیال کی جاتی تھیں۔ ان میں سے ہر ایک اس بات کی دعویدار اور امیدوار تھی کہ اسے ملک بھر کی زبان بننے کا موقع دیا جائے گا۔ اسی مقصد کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ان دونوں کے حامی اور علمبردار اپنے اپنے دلائل بھی پیش کرتے تھے اور حکومت اور عوام سے مدد بھی چاہتے تھے۔ لیکن اب حالت بدل گئی ہے۔ ملک آزاد ہو چکا ہے اور ہم نے پورے غور و خوض کے بعد ایک دستور بنا لیا ہے۔ دستور نے فیصلہ کر دیا کہ آئندہ ملک بھر کی سرکاری زبان دیوناگری رسم خط میں لکھی ہوئی ہندی ہوگی۔ ہم نے یہ دستور منظور کر لیا ہے اور اس کا یہ فیصلہ بھی ہے کہ ہماری زبان ہندی ہوگی۔ اس لیے اب آزادی سے پہلے کا وہ سوال کی ملک کی زبان ہندی ہو یا اردو ختم ہو گیا۔ ہم نے یہ جگہ ہندی کو دے دی۔ اس لیے اب ہم اُردو کے حق میں یہ آواز نہیں اُٹھا سکتے، نہ اُٹھاتے ہیں کہ اسے پورے ملک کی، ہندوستان بھر کی سرکاری زبان تسلیم کیا جائے۔ اب اُردو ملک کی چودہ علاقائی زبانوں میں سے ایک ہے۔ دستور نے اس کی یہ حیثیت تسلیم کر لی ہے (دفعہ 347)۔ اب اُردو بھی بنگالی، مرہٹی، گجراتی، ملیالم اور دوسری علاقائی زبانوں کی طرح ایک علاقے، ایک خطّے کی زبان ہے۔ اُردو کے حامیوں کا مطالبہ صرف اتنا ہے کہ اس کا جو حق دستور نے تسلیم کیا ہے اسے اس علاقے میں نافذ کیا جائے۔

یہ تھا ان کی تقریر کا لبِ لباب۔ اردو کا علاقہ جیسا کہ ہر ایک کو معلوم ہے دہلی، اتر پردیش، بہار اور پنجاب ہے۔ اردو دوستوں کا مطالبہ یہ ہے کہ جو سہولتیں بنگالی کو بنگال میں، گجراتی کو گجرات

میں، ملیالم کو مدراس میں حاصل ہیں، اُردو کو ان جگہوں پر حاصل ہونا چاہئیں۔

اس تقریر کے بعد مولانا کو منظرِ عام پر آنا نصیب نہ ہوا۔ چار دن بعد 20 رفروری کی صبح کو اچانک ان پر فالج کا حملہ ہوا تین دن غشی کی کیفیت طاری رہی۔ جہاں تک انسانی مساعی کا دخل ہے، کوئی کمی نہیں کی گئی۔ لیکن موت کا کیا علاج! آخر 22 رفروری 1958 کی علی الصباح اُنھوں نے جان، جاں آفرین کے سپرد کردی۔ ان کی موت سے ہندوستان کی جنگ آزادی کا ایک نڈر سپاہی، صفِ اول کا سیاست داں، علوم قدیمہ وجدیدہ کا بے نظیر جامع، ایک شعلہ بیاں خطیب اور مقرر، اُردو کا بے مثال نثر نگار ہمارے درمیان سے اُٹھ گیا۔ اِنّا للّٰہ وَ اِنّا اِلیہ رَاجِعُوْن

ع آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے

حصہ چہارم

مذہبی افکار

ترجمہ بھی۔ اس ترجمے سے اُنھوں نے قرآن فہمی کو آسان بنادیا۔ مولانا آزاد 1903 سے 1930 تک پورے ستائیس برس تک قرآن پاک کے سنجیدہ مطالعے میں رہنے کے بعد اس کا ترجمہ تیار ہوا۔ اس ترجمے پر مداحی رائے رکھنے والوں کے ساتھ ساتھ اعتراض کرنے والوں کی بھی کمی نہیں تھی۔ ان اختلافات کی وضاحت مولانا آزاد نے اپنے مختلف خطوط اور بیانات میں کی ہے۔ وہ روشن خیالی اور جدت کو پسند کرنے والے اور تقلید سے انحراف کرنے والے انسان تھے۔ اسلام اور وطنیت کے تصور پر ان کے خیالات واضح تھے جس کا اظہار اپنے اخباروں اور تحریروں میں کرتے رہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمان کے لیے اپنے وطن کی خدمت اور تعمیر و ترقی کی فکر کرنا اسلام کے احکامات میں داخل ہے۔ ایک ہندستانی مسلمان جس طرح اپنے ہندستانی ہونے پر فخر کرتا ہے اُتنا ہی فخر اُسے اپنے مسلمان ہونے پر کرنا چاہیے۔ مولانا کے خیال میں مذہب و سیاست دو الگ چیزیں نہیں تھیں۔ مولانا آزاد سر سید احمد خاں کے مذہبی افکار سے بھی متاثر ہوئے۔ گاندھی جی کو قریب سے دیکھا اور سمجھا۔ قومی یکجہتی، مشترکہ قومیت اور ہندو مسلم اتحاد کا نظریہ کو بھی سیاسی رہنماؤں نے اپنی زندگی کا مشن بنالیا تھا۔

حصہ چہارم میں مولانا ابوالکلام آزاد کے مذہبی افکار کی عصری معنویت اور مفسرانہ نظریے پر فاضل ادیبوں نے مقالے تحریر کیے ہیں۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے مولانا کے ''ترجمان القرآن'' کا تعارف پیش کیا ہے۔ مولانا سید اختر تلہری نے مولانا کی مفسرانہ حیثیت کو قلم بند کیا ہے۔ پروفیسر انور معظم کے دو مضمون اس حصے میں شامل ہیں۔ اُنھوں نے مولانا کی فکر کا مذہبی پہلو کیا ہے اور عصری کیا ہے ان موضوعات پر اپنے خیالات قلم بند کیے ہیں۔ پروفیسر عالم خوندمیری نے آزاد کی فکری زندگی کو پیش کیا ہے۔ پروفیسر مشیر الحق کا مضمون ''ترجمان القرآن'' اس حصے کا بہترین مضمون ہے۔ مجموعی لحاظ سے مولانا آزاد کے ترجمہ کو اپنے تشریحی اضافوں اور اسلوب کے سبب ترجیح حاصل ہے۔

پروفیسر عبدالستار دلوی

ترجمان القرآن

سعید احمد اکبرآبادی

مولانا ابوالکلام آزاد نے اردو ادب کے چمن میں حسن انشاء و بیان کے جو پھول کھلائے ہیں یوں تو وہ سب ہی سدا بہار ہیں لیکن مستقل تصنیف کی حیثیت سے قرآن مجید کی تفسیر "ترجمان القرآن" مولانا کی تمام علمی اور ادبی تحریروں میں شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ قلم کی توانائی، اجتہادِ فکر، وسعتِ نظر و مطالعہ اور جذبۂ تحقیق و تدقیق، مولانا کی یہ وہ خصوصیات ہیں جو اُن کی ہر علمی اور ادبی تحریر میں نظر آتی ہیں۔ لیکن مولانا کی یہ خصوصیات اس کتاب میں جابجا نمایاں ہیں اور اس بنا پر اردو زبان کے علمی ذخیرے میں اس کو امتیازی مقام حاصل ہے۔

عربی، فارسی اور اُردو میں سینکڑوں تفسیریں لکھی جا چکی ہیں لیکن ان کا عام رنگ یہ ہے کہ ایک آیت کی تشریح و توضیح میں یا اس سے مستخرج احکام کے بارے میں متقدمین مفسرین کے جو مختلف اقوال منقول ہیں ان سب کو نقل کرتے چلے جاتے ہیں اور ساتھ ہی اُن اقوال میں سے ہر ایک کی دلیل بھی بیان کر دیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اربابِ علم ان سے استفادہ کر لیں تو کر لیں لیکن عام لوگوں کا دماغ ان میں اُلجھ کر رہ جاتا ہے اور قرآن کا جو مقصد ہے یعنی کسی حقیقت کو ذہن نشین کر کے اس کا یقین پیدا کر دینا وہ حاصل نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ہر مفسر کوشش کرتا ہے کہ وہ فقہ یا علم الکلام کے جس مسلک سے تعلق رکھتا ہے اس کو قرآن کی آیات سے ثابت کرے اور

ترجمہ بھی۔ اس ترجمے سے اُنھوں نے قرآن فہمی کو آسان بنا دیا۔ مولانا آزاد 1903 سے 1930 تک پورے ستائیس برس تک قرآن پاک کے سنجیدہ مطالعے میں رہنے کے بعد اس کا ترجمہ تیار ہوا۔ اس ترجمے پر مداحی رائے رکھنے والوں کے ساتھ ساتھ اعتراض کرنے والوں کی بھی کمی نہیں تھی۔ ان اختلافات کی وضاحت مولانا آزاد نے اپنے مختلف خطوط اور بیانات میں کی ہے۔ وہ روشن خیالی اور جدت کو پسند کرنے والے اور تقلید سے انحراف کرنے والے انسان تھے۔ اسلام اور وطنیت کے تصور پر ان کے خیالات واضح تھے جس کا اظہار اپنے اخباروں اور تحریروں میں کرتے رہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمان کے لیے اپنے وطن کی خدمت اور تعمیر و ترقی کی فکر کرنا اسلام کے احکامات میں داخل ہے۔ ایک ہندستانی مسلمان جس طرح اپنے ہندستانی ہونے پر فخر کرتا ہے اُتنا ہی فخر اُسے اپنے مسلمان ہونے پر کرنا چاہیے۔ مولانا کے خیال میں مذہب و سیاست دو الگ چیزیں نہیں تھیں۔ مولانا آزاد سرسید احمد خاں کے مذہبی افکار سے بھی متاثر ہوئے۔ گاندھی جی کو قریب سے دیکھا اور سمجھا۔ قومی یکجہتی، مشترکہ قومیت اور ہندو مسلم اتحاد کا نظریہ کو بھی سیاسی رہنماؤں نے اپنی زندگی کا مشن بنا لیا تھا۔

حصّہ چہارم میں مولانا ابوالکلام آزاد کے مذہبی افکار کی عصری معنویت اور مفسرانہ نظریے پر فاضل ادیبوں نے مقالے تحریر کیے ہیں۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے مولانا کے ''ترجمان القرآن'' کا تعارف پیش کیا ہے۔ مولانا سید اختر تلہری نے مولانا کی مفسرانہ حیثیت کو قلم بند کیا ہے۔ پروفیسر انور معظم کے دو مضمون اس حصے میں شامل ہیں۔ اُنھوں نے مولانا کی فکر کا مذہبی پہلو کیا ہے اور عصری کیا ہے ان موضوعات پر اپنے خیالات قلم بند کیے ہیں۔ پروفیسر عالم خوندمیری نے آزاد کی فکری زندگی کو پیش کیا ہے۔ پروفیسر مشیرالحق کا مضمون ''ترجمان القرآن'' اس حصے کا بہترین مضمون ہے۔ مجموعی لحاظ سے مولانا آزاد کے ترجمہ کو اپنے تشریحی اضافوں اور اسلوب کے سبب ترجیح حاصل ہے۔

پروفیسر عبدالستار دلوی

ترجمان القرآن

سعید احمد اکبرآبادی

مولانا ابوالکلام آزاد نے اردو ادب کے چمن میں حسن انشاو بیان کے جو پھول کھلائے ہیں یوں تو وہ سب ہی سدا بہار ہیں لیکن مستقل تصنیف کی حیثیت سے قرآن مجید کی تفسیر "ترجمان القرآن" مولانا کی تمام علمی اور ادبی تحریروں میں شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ قلم کی توانائی، اجتہادِ فکر، وسعتِ نظر و مطالعہ اور جذبۂ تحقیق و تدقیق، مولانا کی یہ وہ خصوصیات ہیں جو اُن کی ہر علمی اور ادبی تحریر میں نظر آتی ہیں۔ لیکن مولانا کی یہ خصوصیات اس کتاب میں جابجا نمایاں ہیں اور اس بنا پر اردو زبان کے علمی ذخیرے میں اس کو امتیازی مقام حاصل ہے۔

عربی، فارسی اور اُردو میں سینکڑوں تفسیریں لکھی جا چکی ہیں لیکن ان کا عام رنگ یہ ہے کہ ایک آیت کی تشریح و توضیح میں یا اس سے مستخرج احکام کے بارے میں متقدمین مفسرین کے جو مختلف اقوال منقول ہیں ان سب کو نقل کرتے چلے جاتے ہیں اور ساتھ ہی اُن اقوال میں سے ہر ایک کی دلیل بھی بیان کر دیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ارباب علم ان سے استفادہ کر لیں تو کر لیں لیکن عام لوگوں کا دماغ ان میں اُلجھ کر رہ جاتا ہے اور قرآن کا جو مقصد ہے یعنی کسی حقیقت کو ذہن نشین کر کے اس کا یقین پیدا کر دینا وہ حاصل نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ہر مفسر کوشش کرتا ہے کہ وہ فقہ یا علم الکلام کے جس مسلک سے تعلق رکھتا ہے اس کو قرآن کی آیات سے ثابت کرے اور

دوسرے مسلک کے لوگوں کی تردید میں ان سے استدلال کرے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قرآن کی تفسیر میں تاویل و توجیہہ کا ایک ایسا باب کھل جاتا ہے کہ قرآن کی عمومیت، اس کی جامعیت اور اس کی بے قید و بند تعلیمات محدود ہو کر رہ جاتی ہیں اور قرآن فقہی اور کلامی بحثوں کا میدان بن جاتا ہے۔ مولانا نے اس عام روش کے خلاف بالکل ایک نیا طریقہ اور نیا اسلوب اختیار کیا ہے جو قرآن کی عمومیت کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ مولانا عربی زبان اور اس کے اسالیب بیان، صحابۂ کرام کے اقوال اور قدما مفسرین کی تشریحات و توضیحات کی روشنی میں کامل غور و خوض کے بعد قرآن کی آیت کا ایک مطلب متعین کر لیتے ہیں اور اس کو کمال قوت و بلاغت کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قاری کے ذہن میں اضطراب و تشویش کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہوتی اور قرآن کے حقائق و مطالب دل میں اُترتے چلے جاتے ہیں۔

عام تفسیروں کی ایک دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ان میں بقول مولانا کے ''وضعیت'' پائی جاتی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ زمانے کی رفتار کے ساتھ ساتھ جو جو علوم و فنون پیدا ہوتے رہے اور عام انسانی افکار و خیالات پر ان کی گرفت مضبوط ہوتی رہی۔ قرآن کی تفسیر میں بھی اس کے اثرات نمایاں ہوتے رہے۔ چنانچہ امام فخرالدین رازی کی مشہور تفسیر کبیر کی نسبت کہنا پڑا کہ اس میں منطق، فلسفہ و حکمت، علم الکلام وغیرہ سب کچھ ہے مگر قرآن نہیں ہے۔ ہمارے زمانے میں اس کی سب سے بڑی مثال مصر کے علامہ جوہر طنطاوی کی ضخیم تفسیر جواہر القرآن ہے جس نے قرآن کو سائنس کے علوم و فنون کا ایک ذخیرہ بنا دیا ہے۔ ظاہر ہے یہ وضعیت یا صناعیت قرآن کی اس سادگی اور فطریت کے بالکل خلاف ہے جو اس کی ہر ہر آیت میں نمایاں ہے۔ قرآن اگرچہ عقل کو نظر انداز نہیں کرتا لیکن اس کا عام طریقۂ استدلال وجدانی ہوتا ہے جس کو ہر شخص خواہ عالم ہو یا جاہل محسوس کرتا ہے اور اسی وجدانیت کے ذریعہ ہدایت اور اصلاح کا وہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے جس کے لیے دنیا میں پیغمبر آتے رہے اور جس کے لیے خود قرآن کا نزول ہوا۔ اس سلسلے میں مولانا کا کمال یہ ہے کہ ایک طرف تو اُس فطریت اور سادگی کا سررشتہ ہاتھ سے نہیں جانے دیتے جو قرآن کے اسلوب بیان کی نمایاں خصوصیت ہے اور دوسری جانب جہاں کہیں قرآن کی کسی تاریخی حقیقت کو بیان کرنے کے لیے سائنٹفک طریقۂ استدلال کی ضرورت ہوتی ہے وہاں تحقیق و تدقیق

اور بحث ونظر کا حق ادا کر دیتے ہیں۔ چناں چہ قرآن میں ذوالقرنین نامی جس شخصیت کا ذکر آیا ہے اس کے بارے میں کافی اختلاف ہے کہ یہ کون شخص تھا؟ اکثر مفسرین کا رجحان یہ ہے کہ ذوالقرنین سے مراد سکندر مقدونی ہے۔ لیکن مولانا نے ان تمام آراء کے برخلاف بڑی تحقیق اور کاوش کے بعد آثار قدیمہ، اکتشافات جدیدہ اور پھر خود قرآن کے بیان کی روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ اس سے مراد ایران کا عظیم المرتبت بادشاہ گخسرو ہے۔ مولانا نے اس بحث میں ایک بلند پایہ مؤرخ کا رول ادا کیا ہے۔ اسی طرح خدا کی ذات وصفات پر سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں جو کلام کیا ہے وہ جس طرح انسانی فطرت و وجدان کو اپیل کرتا ہے، فلسفہ کے طلبا اور علما کو بھی متاثر کرتا ہے۔ مولانا قرآن کی اصل فطریت اور سادگی اور اس کی وجدانیت کے ساتھ فلسفے وسائنس کا پیوند اس خوش اسلوبی کے ساتھ لگاتے ہیں کہ وضعیت کا رنگ غالب نہیں ہونے پاتا اور وجدان کی بیداری کے ساتھ عقل کی تسکین کا بھی سامان ہوتا رہتا ہے۔

ان چیزوں سے قطع نظر عام تفسیروں میں ایک نقص یہ ہے کہ ان میں معمولی اور فروعی باتوں پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک قرآن کی اہم اور بنیادی تعلیمات کا تعلق ہے جن کا رابطہ عام انسانی اجتماع وتمدن سے ہے اُن پر یا تو کلام ہی نہیں کیا جاتا یا کلام کیا بھی تو محض سرسری اور ضمنی۔ جس سے قرآن کا بڑا مقصد فوت ہو جاتا ہے اور اس کا خطاب ایک قوم یا ایک جماعت کے ساتھ مختص ہو کر رہ جاتا ہے۔ مثلاً وحدت ادیان اور دوسرے مذاہب اور ان کی الہامی کتابوں کی تصدیق۔ قرآن کی ایسی اہم اور بنیادی تعلیم ہے جس کو اس نے بار بار مختلف طریقوں سے بڑے شد ومد کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لیکن عام مفسرین نے اس پر زیادہ اعتنا نہیں کیا اور جہاں کہیں ایسی آیات آتی ہیں ان پر سرسری طور سے گزر گئے ہیں۔ متاخرین میں غالباً حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی پہلے شخص ہیں جنھوں نے حجۃ اللہ البالغہ میں اور دوسری کتابوں میں اس حقیقت کو زیادہ اُبھارا اور اُجاگر کیا ہے اور ان کے بعد مولانا ابوالکلام آزاد دوسرے بزرگ ہیں جنھوں نے اس بحث پر نہایت مدلل، واضح اور پُرزور کلام کیا ہے اور اس سلسلے میں دین کی اصل حقیقت، عہد بعہد اس کا ارتقا، شریعت ومنہاج کا فرق، دین اور شریعت کا باہمی تعلق، دوسرے مذاہب، ان کے بانیوں اور ان کی آسمانی کتابوں کے متعلق قرآن کا نقطۂ اور اس سلسلے میں پیغمبر اسلام کی عام دعوت

اور انسانیت عامہ کی فلاح و بہبود کا اصل راز۔ ان تمام مباحث پر مولانا نے زورِ قلم، کمال بلاغت اور وسعتِ فکر و نظر کا حق ادا کر دیا ہے۔ اس بحث کو پڑھ کر صاف محسوس ہوتا ہے کہ قرآن اس پروردگارِ عالم کا کلام ہے جس کی ربوبیت اور پروردگاری ہر انسان اور ہر شخص کے لیے ہے اور وہ کسی خاص ایک گروہ کے ساتھ مخصوص نہیں۔ قرآن فرقہ بندیوں اور گروہ سازیوں کو توڑنا چاہتا ہے نہ کہ ان میں اور اضافہ کرنا۔ وہ ایمان اور اعمالِ صالحہ کی طرف جو دعوت دیتا ہے وہ ایک ایسی ازلی اور ابدی حقیقت ہے جو ہر مذہب کی بنیاد ہے اس لیے اس کا کام وصل کردن ہے نہ کہ فصل کردن۔

چنانچہ مولانا اسلام کے لفظ کی تشریح بھی اسی وحدتِ ادیان کی روشنی میں اس طرح کرتے ہیں:

> ''اس نے (قرآن نے) دین کے لیے اسلام کا لفظ اسی لیے اختیار کیا ہے کہ ''اسلام'' کے معنی کسی بات کے مان لینے اور فرماں برداری کرنے کے ہیں وہ کہتا ہے، دین کی حقیقت یہی ہے کہ خدا نے جو قانونِ سعادت انسان کے لیے ٹھہرا دیا ہے اس کی ٹھیک ٹھیک اطاعت کی جائے۔ وہ کہتا ہے، یہ کچھ انسان ہی کے لیے نہیں ہے بلکہ تمام کائناتِ ہستی اسی اصل پر قائم ہے۔ سب کے بقاو قیام کے لیے خدا نے کوئی نہ کوئی قانونِ عمل ٹھہرا دیا ہے اور سب اس کی اطاعت کر رہے ہیں۔ اگر ایک لحہ کے لیے بھی روگردانی کریں تو کارخانۂ ہستی درہم برہم ہو جائے..... وہ جب کہتا ہے ''الاسلام'' کے سوا کوئی دین اللہ کے نزدیک مقبول نہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ دینِ حقیقی کے سوا جو ایک ہی ہے اور تمام رسولوں کی مشترک تعلیم ہے انسانی ساخت کی کوئی گروہ بندی مقبول نہیں۔''

مولانا نے اس بحث کے آخر میں ایک بڑا نکتہ پیدا کیا ہے۔ مجھ کو یاد نہیں پڑتا کہ کہیں کسی اور جگہ میری نظر سے گزرا ہو۔ یہ سب کچھ لکھنے کے بعد خود سوال کرتے ہیں کہ:

> ''جب قرآن کی دعوت کا یہ حال تھا تو پھر آخر اس میں اور اس کے مخالفوں میں وجۂ نزاع کیا تھی؟ ایک شخص جو کسی کو برا نہیں کہتا سب کو مانتا اور سب

کی تعظیم کرتا ہے اور ہمیشہ ان ہی باتوں کی تلقین کرتا ہے جو سب کے یہاں مانی ہوئی ہیں۔ کوئی اس سے لڑے تو کیوں لڑے؟ اور کیوں لوگوں کو اس کا ساتھ دینے سے انکار ہو؟''

اس سوال کو قائم کرنے کے بعد خود ہی اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں:

''اصل یہ ہے کہ پیروانِ مذاہب کی مخالفت اس لیے نہ تھی کہ وہ (قرآن) اُنھیں جھٹلاتا کیوں ہے بلکہ اس لیے تھی کہ جھٹلاتا کیوں نہیں؟ ہر مذہب کا پیرو چاہتا تھا کہ قرآن صرف اسی کو سچا کہے باقی سب کو جھٹلائے اور چونکہ وہ یکساں طور پر سب کی تصدیق کرتا تھا اس لیے کوئی بھی اس سے خوش نہیں ہوسکتا تھا۔''

یہ جو کچھ عرض کیا گیا اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ مولانا نے تفسیر میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ذہنی پس منظر کیا ہے؟ اب سوال یہ ہے کہ یہ ذہنی پس منظر خود بخود بن گیا یا اس کی تعمیر میں چند خارجی مؤثرات و عوامل کا دخل ہے؟ اصل یہ ہے کہ انیسویں صدی کا نصف آخر اور بیسویں صدی کا شروع ایک ایسا دور ہے جس میں عالم اسلام نے فکری اور ذہنی طور پر ایک نئی کروٹ لی ہے۔ اس کے اسباب سیاسی بھی ہیں اور علمی بھی۔ دُنیا کے عام تمدنی حالات بھی ہیں اور علوم جدیدہ کا ارتقا بھی! اسی نئی کروٹ کا نتیجہ تھا کہ مصر میں مفتی عبدہ اور سید رشید رضا پیدا ہوئے اور ہندوستان میں شبلی اور سرسید۔ مولانا ابوالکلام کی سوانح عمری سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو مولانا میں خود اجتہادِ فکر کی کمی نہیں تھی اور دوسری جانب وہ سید رشید رضا اور سرسید احمد خاں دونوں کی تحریروں سے کافی متاثر تھے اور ان کا بکثرت مطالعہ کرتے تھے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص سید رشید رضا کی تفسیر ''المنار'' اور مولانا کا ''ترجمان القرآن'' ایک ساتھ مطالعہ کرے تو اسے صاف نظر آئے گا کہ ایک ہی سانچے میں ڈھلے ہوئے دو ذہن ہیں جو دو مختلف زبانوں میں اظہارِ مطلب کر رہے ہیں۔

متوسطین میں مولانا حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم سے کافی متاثر ہیں۔ ''الہلال'' اور ''البلاغ'' کے زمانے میں مولانا کے قلم سے جو مذہبی تحریریں نکلیں ان میں یہ رنگ کافی نمایاں نظر آتا ہے۔ لیکن مولانا کے زورِ بیان و انشا اور قدرت و بلاغتِ کلام کا کمال یہ ہے کہ اُنھوں نے خواہ

کوئی فکر یا خیال کہیں سے لیا ہو لیکن اس کو اس بسط و تفصیل سے اور مدلل و مبرہن بیان کریں گے کہ اس فکر کے بانی اور موجد وہی نظر آئیں گے۔

شروع شروع میں جب مولانا کی کتاب ''ترجمان القرآن'' چھپ کر آئی تو جیسا کہ پہلے سے توقع تھی جہاں عام طور پر اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا اور سراہا گیا۔ مسلمانوں کے ایک طبقے میں اس پر سخت تنقید اور نکتہ چینی بھی ہوئی۔ جو لوگ چار پانچ صدیوں سے اجتہادِ فکر سے محروم ہو کر تقلید محض اور جمود ذہنی کی زندگی بسر کر رہے ہوں ان میں مولانا ابوالکلام آزاد ایسے مجتہد فکر کا پیدا ہو جانا ان کے ہیجان کا باعث ہی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ''ترجمان القرآن'' پر تنقیدیں ہوئیں اور بہت دنوں تک اخبارات اور رسائل میں یہ سلسلہ چلتا رہا۔ اگر ان تمام تنقیدوں کا تجزیہ کیا جائے تو ان تنقیدوں کا ماحصل صرف یہ دو چیزیں ملیں گی:

(1) مولانا نے قرآنی حقائق کا بیان اور آیات کی تفاسیر میں بالکل قرآنی اسلوب کی پیروی کی ہے یعنی جہاں قرآن میں کوئی حقیقت مطلق ہے، مولانا نے بھی اس کو اس طرح بیان کیا ہے اور جو حقیقت مقید بیان کی گئی ہے مولانا نے بھی اس کی رعایت رکھی ہے۔ اس اسلوب سے ان لوگوں کی تشفی تو ہو جاتی ہے جو قرآن کو فقہ و کلام کی فرقہ بندیوں سے بلند و بالا ہو کر پڑھتے ہیں۔ لیکن جن دماغوں پر فقہی مکاتب خیال کا اس قدر غلبہ ہے کہ وہ ان سے الگ ہو کر کسی بات کو سوچ ہی نہیں سکتے ان کو یقیناً مولانا کے اسلوب و زاویہ نظر سے اختلاف ہونا چاہیے۔

(2) دوسرا اعتراض یہ تھا کہ مولانا نے تفسیر بالرائے سے کام لیا ہے جس کی حدیث میں مذمت آئی ہے لیکن یہ اعتراض بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ جہاں تک مولانا کی تفسیر کے ماخذ کا سوال ہے ان کی نسبت مولانا نے خود لکھ دیا ہے کہ:

> ''پہلے اس کی تفسیر صحابہ و تابعین کی روایات میں ڈھونڈو۔ پھر بعد کے مفسروں کی طرف رُخ کرو اور دونوں کا مقابلہ کرو۔ صاف نظر آئے گا کہ صحابہ و سلف کی تفسیر میں معاملہ بالکل واضح تھا۔ بعد کی دقیقہ سنجیوں نے اسے کچھ سے کچھ بنا دیا اور اُلجھاؤ پیدا ہو گئے۔''

اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے جو کچھ لکھا ہے اس کی اصل صحابہ و

سلف کے ہاں ضرور موجود ہے اور محض ایجاد بندہ نہیں ہے۔ جہاں تک تفسیر بالرائے کا تعلق ہے خود مولانا اس کے متعلق لکھتے ہیں:

"اشکال وموانع کا بڑا دروازہ تفسیر بالرائے سے کھل گیا جس کے اندیشے سے صحابہ وسلف کی روحیں لرزتی رہتی تھیں۔"

لیکن تفسیر بالرائے سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ اس کو بھی مولانا کی زبان سے سُن لیجیے تاکہ مولانا کا نقطۂ نظر سمجھنے میں کوئی کھٹک باقی نہ رہے۔ فرماتے ہیں:

"تفسیر بالرائے کا مطلب سمجھنے میں لوگوں کو لغزشیں ہوئی ہیں۔ تفسیر بالرائے کی ممانعت سے مقصود نہ تھا کہ قرآن کے مطالب میں عقل و بصیرت سے کام نہ لیا جائے۔ کیونکہ اگر یہ مطلب ہو تو پھر قرآن کا درس و مطالعہ ہی بے سود ہو جائے۔ حالانکہ خود قرآن کا حال یہ ہے کہ اوّل سے آخر تک تعقّل وتفکر کی دعوت ہے اور ہر جگہ مطالبہ کرتا ہے کہ افلا یتدبرون القرآن أم علی قلوب اقفالها۔ دراصل تفسیر بالرائے میں رائے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ رائے مصطلحہ شارع ہے اور اس سے مقصود ایسی تفسیر ہے جو اس لیے نہ کی جائے کہ خود قرآن کیا کہتا ہے بلکہ اس لیے کی جائے کہ ہماری کوئی ٹھہرائی ہوئی رائے کیا چاہتی ہے اور کس طرح قرآن کو کھینچ تان کر اس کے مطابق کر دیا جا سکتا ہے۔"

اس بنا پر مولانا کو متداول اور مروجہ تفسیروں سے جو شکایت ہے وہ یہ ہے کہ:

"جس مقام کی تفسیر میں متعدد اقوال موجود ہوں گے وہاں اکثر اسی قول کو ترجیح دیں گے جو سب سے زیادہ کمزور اور بے محل ہوگا۔ جو اقوال نقل کریں گے ان میں بہتر قول موجود ہوگا لیکن اس کو نظرانداز کر دیں گے۔"

مولانا کی مندرجہ بالا عبارتوں سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ ان میں اور دوسرے مفسرین میں جو راہوں کا اختلاف ہے اس کا مبنیٰ کیا ہے؟ اس بنا پر اگر بعض حلقوں میں مولانا کی تفسیر پر نکتہ چینی ہوئی تو وہ ہرگز خلاف توقع اور محل تعجب نہیں ہے۔

"ترجمان القرآن" قرآن مجید کی تفسیر بھی ہے اور ترجمہ بھی۔ اب تک آپ نے جو کچھ پڑھا وہ تفسیر سے متعلق تھا۔ اب چند باتیں ترجمہ کی نسبت سُن لیجیے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایک زبان سے کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ اصل زبان سے واقف نہیں ہیں وہ ترجمہ کے ذریعہ اس عبارت کا مفہوم و مطلب سمجھ جائیں مگر عام طور پر قرآن کے جو تراجم اردو میں پائے جاتے ہیں اُن سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ تراجم لفظی بلکہ تحت اللفظی ہیں اور ان سے مقصد اخذ کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ اس قسم کے تراجم کے برخلاف مولوی نذیر احمد دہلوی نے ترجمۂ قرآن میں دلّی کی بولی ٹھولی کو اس درجہ دخل دیا کہ بعض مقامات پر قرآن کی سنجیدگی اور ثقافت مجروح ہو گئی۔ لیکن مولانا نے نہ وہ راہ اختیار کی اور نہ وہ زبان۔ بلکہ ایک طرف تو قرآن کی عظمت اور ثقافت کا پورا خیال رکھتے ہیں اور ایسا کوئی لفظ نہیں آنے دیتے جو قرآن کے مرتبۂ ثقافت سے فروتر ہو اور دوسری جانب ترجمہ کی ترتیب اس طرح قائم کی ہے کہ وہ اپنی وضاحت میں کسی کا محتاج نہیں۔ ایک عالم کی طرح ایک عام اردو خواں بھی اس سے پوری طرح استفادہ کر سکتا ہے۔ پھر مولانا نے صرف ترجمہ پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ جا بجا نوٹوں کا بھی اضافہ ہے جن میں مطالب قرآن کی تفسیر و توضیح کی گئی ہے۔ قرآن میں جو مطلب یا جو حکم مجمل تھا اس کی تفصیل لکھی ہے تاکہ قرآن کا اصل مطلب سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو اور جہاں جہاں قرآن کے کسی مطلب کو واضح کرنے کے لیے دلائل و شواہد کی ضرورت تھی وہاں دلائل و شواہد ہیں۔ اس طرح یہ ترجمہ بجائے خود مستقل افادیت کا حامل ہے۔ اگر کوئی شخص تفسیر کا مطالعہ نہ بھی کرے تو نفسِ ترجمہ اور اس پر جو نوٹس ہیں ان کی مدد سے قرآن کے مطالب کو سمجھ سکتا ہے۔

پھر ترجمہ اور تفسیر اور یہی نہیں بلکہ مولانا کے عام مذہبی مضامین کی ایک نمایاں خصوصیت جس پر شاید عام لوگوں کی نظر نہیں ہے۔ یہ ہے کہ ان سب میں مولانا کا اسلوبِ بیان وہی ہے جو قرآن کا ہے یعنی حکیمانہ ہونے کے ساتھ ساتھ خطیبانہ بھی ہے۔ اس میں وعدہ بھی ہے اور وعید بھی۔ تبشیر بھی ہے اور انذار بھی۔ کہیں وہ نسیم جاں فزا ہے اور کہیں برق صاعقہ فگن اس لیے قدرتی طور پر اس کا اثر ہوتا ہے اور قاری میں ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مولانا کا یہ طرزِ ادا، یہ اسلوبِ بیان اُن کے ہر مذہبی مضمون میں نمایاں ہے۔ لیکن جہاں تک "ترجمان القرآن" کا تعلق

ہے تو یہ شراب دو آتشہ بلکہ سہ آتشہ ہوگئی ہے اور اس لیے غالب کا یہ شعر اس پر پوری طرح صادق آتا ہے۔

ذکر اُس پری وش کا اور پھر بیاں اپنا
بن گیا رقیب آخر جو تھا رازداں اپنا

مولانا آزاد کی مفسّرانہ حیثیت

علامہ سید اختر علی تلہری

قرآن کریم کی حیثیت ایک مکمل ضابطۂ اخلاق، ایک جامع دستور معاشرت و تمدن کی ہے۔ اس میں انسانی زندگی کے جتنے بھی شعبے ہیں ان سب کے بارے میں ہدایتیں موجود ہیں۔ فلاح و نجات کے راستوں کی طرف قدم قدم پر اشارے نمایاں ہیں۔ گویا قرآنِ حکیم صحیح معنوں میں موعظت کی جامع و مانع کتاب ہے۔ اپنی اس خصوصیت کو مؤثر بنانے کے لیے اُسے ایک ایسا اسلوب وضع کرنا پڑا ہے جو مستقل طریقے سے دلوں کی گہرائیوں میں اُترتا چلا جائے اور ان کی بصیرتوں کو تیز کر دے۔ اگرچہ اس کا لباس عربی ہے اور وحیِ ایزدی نے اُنھیں محاوروں اور بولوں کا روپ دھارا ہے جنھیں اس دور کے عرب استعمال کرتے تھے لیکن اس کے باوجود اس کا لہجۂ خطاب، اس کا اندازِ گفتار، اُس کا طریقِ استدلال واضح طور پر اسی زبان میں ترتیب دی ہوئی دوسری چیزوں سے ممتاز ہے۔ اگر اس میں صحیح رہنمائی نہ کرنے والے خیالات سے مجادلہ ہے تو اس میں خشونت نہیں، درشتی نہیں اور اس طرح وہ مجادلہ "مجادلۂ حسنہ" بن گیا ہے۔ اگر کہیں خطابت کا آہنگ ہے تو اس میں بھی شیرینی اور دل آویزی ہے مگر ان خصوصیات کا حکیمانہ احساس ہر شخص کو فوراً ہی نہیں ہو جاتا۔ اس کو بار بار پڑھنے کی ضرورت ہے اور غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے۔ جو نگاہیں منجھی ہوئی نہیں ہوتیں حقیقتیں واشگاف طریقہ سے کم ہی ان پر منکشف ہوتی ہیں۔

قرآن فہمی کو آسان بنانے کے لیے ابتدا ہی سے اس کی تفسیریں لکھی گئیں۔ نحوی وصرفی پیچیدگیوں اور معنی وبیان کی گتھیوں کو کھولنے کی سعی کی گئی۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ ان کوششوں میں شارحین ومفسرین کے قدم کبھی کبھی اِدھر اُدھر بھی پڑتے گئے اور ایسے مقامات پر ان کی تشریحات سے پیچیدگیاں کھلی نہیں بلکہ کچھ اور بڑھ گئیں۔ لیکن خصوصیت سے وہ تفسیریں جو متاخرین نے لکھی ہیں ان میں کج اندیشیوں اور کج خیالیوں کی افراط ہے۔ اس دور میں یونانی فلسفیوں کی کتابوں کے ترجمے ہو گئے تھے۔ عربوں نے ان کے خیالات سے واقفیت بہم پہنچائی تھی اور وہ ان کے استدلالی گورکھ دھندوں سے اچھی طرح مرعوب ہو چکے تھے۔ چنانچہ قرآن کی فطری تعلیمات کو وہ انھیں سانچوں میں ڈھالنے لگے اور اس دور میں بعض قرآنی الفاظ مثلاً جَت، برہان، مثلیت وغیرہ نے جو اصطلاحی قالب اختیار کر لیا تھا ان کی تشریح اسی رنگ میں کی جانے لگی۔ حالانکہ یہ مفہوم قرآن کے نزول کے وقت ان الفاظ کا کہیں سمجھا ہی نہیں جاتا تھا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اس سلسلہ میں بالکل صحیح فرمایا:

> ''یہ آفت صرف طریق استدلال ہی میں نہیں پیش آئی بلکہ تمام گوشوں میں پھیلی۔ منطق وفلسفہ کے مباحث نے طرح طرح کی نئی مصطلحات پیدا کر دی تھیں۔ عربی لغت کے الفاظ ان مصطلحہ معانی میں مستعمل ہونے لگے تھے۔ یہ ظاہر ہے کہ قرآن کا موضوع فلسفۂ یونانی نہیں ہے اور نہ نزول قرآن کے وقت عربی زبان ان مصطلحات سے آشنا ہوئی تھی۔ پس جہاں کہیں قرآن میں وہ الفاظ آئے ہیں ان کے معانی وہ نہیں ہو سکتے جو وضع مصطلحات کے بعد قرار پائے۔ لیکن اب ان کے وہی مفہوم لیے جانے لگے اور اس کی بنا پر طرح طرح کی دور از کار بحثیں پیدا کر دی گئیں۔
>
> ''اسی تخم کے یہ بھی برگ وبار ہیں کہ سمجھا گیا کہ قرآن کو وقت کی تحقیقات علمیہ کا ساتھ دینا چاہیے۔ چنانچہ کوشش کی گئی کہ نظام بطلیموسی اس پر چپکا دیا جائے ٹھیک اسی طرح جس طرح آج کل کے دانش فروشوں کا طریق

تکفیر یہ ہے کہ موجودہ علم ہیئت کے مسائل قرآن پر چپکائے جائیں۔"

مولانا آزاد کے سامنے تفاسیر قرآن کا یہ سب ذخیرہ تھا۔ اُنھوں نے اس سرمایہ کا پوری بصیرت کے ساتھ جائزہ لیا تھا۔ ان میں گوناگوں موثرات کے تحت جو نقائص مختلف گوشوں سے دخل پا گئے تھے وہ سب ان کی نگہ میں تھے۔ مقتضیات عصر پر ان کی نظر تھی۔ ان کا عربی کا ذوق خاصا عرب العرباَئی تھا۔ ان کی فطرت سلیم تھی۔ اس پر تصنع کی تہیں نہیں چڑھی تھیں۔ ان کا دماغ صحت مند اور بیدار تھا۔ عقل رسا تھی۔ دانش وخرد کے باریک نکتوں سے ان کا حافظہ مالا مال تھا۔ قرآن کریم کے بکثرات ومرات کے مطالعے نے ان میں اس کی طرف بہت زیادہ شغف پیدا کر دیا تھا۔ چنانچہ انہاک وشوق کے ساتھ اُنھوں نے قرآن مجید کے اُٹھارہ پاروں کا ترجمہ اپنے مخصوص دل کش رنگ میں تحریر فرمادیا اور اُس پر ضرورت کے مطابق کہیں مختصر اور کہیں مبسوط تفسیری حاشیے لکھے۔ مولانا کی حکیمانہ قلمی کاوشوں سے جو کچھ سرانجام پا گیا وہ سر پر رکھنے کے قابل ہے۔ اس سے تفکر کے قدم آگے بڑھے ہیں۔ فکر ونظر کے لیے نئے نئے راستے کھلے ہیں۔ مذہبی بصیرت میں اضافہ ہوا ہے۔ اوہام پرستی اور اسرائیلیات نے مذہب کے دائرے میں جن بے سروپا افسانوں کو گھسیٹ لیا تھا اور قصہ گوئی کے ذوق نے بہت سے قدیم تاریخ کے واقعات کو جو داستانی رنگ دے دیا تھا اُس سے اسلام کا دامن صاف کر دیا۔ شافی بیانات اور مستحکم دلائل سے یونانی فلسفہ سے مرعوب مفسرین کی تاویلات کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیا۔ مولانا آزاد کی یہ وہ مفسرانہ خصوصیت ہے جس میں مشکل ہی سے ان کا کوئی شریک وسہیم نکل سکتا ہے۔ متاخرین میں تفسیری مساعی کا ارتقا تفسیر کبیر کی شکل میں ظہور پذیر ہوا ہے۔ امام رازی کی دقیقہ سنجیوں اور اُن کی نکتہ آفرینیوں کا اعتراف ناگزیر ہے لیکن اس کا بیشتر حصہ ایک یونانی فیلسوف کی فکر ونظر کی کاوشوں کا مرعوب کن مظاہرہ معلوم ہوتا ہے۔ یقیناً امام المتکلمین کی تشکیک گستری نظر انداز نہیں کی جاسکتی مگر گتھیوں کا ڈالنا اور گتھیوں کا کھولنا دونوں کی ایک حیثیت نہیں ہو سکتی۔ امام رازی بسا اوقات فکری پیچیدگیاں پیدا کر دیتے ہیں مگر ان کے قرار واقعی ازالہ کی طرف سے بے نیازانہ گزر جاتے ہیں اور اسی لیے ان کے متعلق یہ فقرہ علما میں متداول ہے کہ وہ اعتراض نقد کرتے ہیں اور جواب ادھار دیتے ہیں۔ لیکن مولانا آزاد کی تفسیری کاوشوں کا رنگ ہی دوسرا ہے۔ وہ خواہ مخواہ کے لیے مسائل پیدا نہیں

کرتے اور نہ غیر اہم اور دور از کار باتوں سے اپنی کتاب کا حجم بڑھاتے ہیں۔ وہ قرآن فہمی کے متعلق ضروری اور کارآمد مسائل و مباحث ہی چھیڑتے ہیں۔ لیکن جب چھیڑتے ہیں تو پھر ان کو اس حد تک پھیلانے میں جس سے حل کی منزل مل جائے کوئی پس وپیش نہیں کرتے۔ اس مقصد میں مولانا کے مطالعہ کی حیرت انگیز وسعت اُن کے ذہن کی صفائی، اُن کے حافظے کی قوت، بیان و مفاہیم و اظہار مطالب پر غیر معمولی قدرت نے اُنھیں خاص طور سے کامیاب کیا ہے۔

قرآن کریم نے کثیر مقامات پر تفکر و تعقل و تدبر پر زور دیا ہے اور اس کی اہمیت اس طرح واضح کی ہے کہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تفکر و تعقل اسلام کی خاص چیز ہے اور جو افراد اس سے تہی دامن ہیں وہ اسلام کی حقیقی روح سے بیگانہ ہیں۔

مولانا نے اسلام کی اس خصوصیت کو اچھی طرح اپنایا ہے اور تفسیر کے نازک و اہم مقامات کو اس کے سہارے سے اس طرح طے کیا ہے کہ اسے پڑھ کر ایمان کی جلا ہوتی ہے۔ سب سے بڑی اہم بات یہ ہے کہ قرآنی مفاہیم میں مولانا کے تفکر و تعقل پر یونانی افکار و نظریات کی چھاپ نہیں ہے اور نہ ان کا انداز نظر مدرسانہ اور معلمانہ نوعیت کا ہے۔ وہ قرآنی مطالب کی منزل تک پہنچنے کے لیے جدید ہیئت اور جدید فلسفہ کے مزعومات کا سہارا بھی نہیں ڈھونڈتے۔ وہ قرآن کو قرآن سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن کو ہدایتوں کا سرچشمہ سمجھ کر اس میں ڈوبتے ہیں۔ اس سے معانی و حقائق کے گہرہائے بیش بہا نکالتے ہیں۔ عربی محاوروں اور احادیث و اقوال سلف سے غض بصر نہیں کرتے۔ شاید کہا جائے کہ ان کی تفسیر کے بیشتر مقامات ''تفسیر بالرائے'' کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ نہیں ہے۔ مولانا نے سلف کے عقائد و خیالات ملحوظ رکھے ہیں اور انھیں کی روشنی میں تفکر و تعقل کے راستے پر چلے ہیں۔ خود مولانا کا ارشاد ہے:

> ''زمانے کی بدذوقی نے بھی ہر کج اندیشی کو سہارا دیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرونِ اخیرہ میں درس و تداول کے لیے وہی تفسیریں مقبول ہوئیں جو قدما کے محاسن سے یک قلم خالی تھیں۔ وقت کا یہ سوء انتخاب ہر علم و فن میں جاری رہا ہے۔ جو زمانہ جُرجانی پر سکاکی کو اور سکاکی پر تفتازانی کو ترجیح دیتا تھا یقیناً اُس کے دربار سے بیضاوی و جلالین ہی کو حسنِ قبول کی سند مل سکتی

تھی۔ متداول تفسیریں اُٹھا کر دیکھو۔ جس مقام کی تفسیر میں متعدد اقوال موجود ہوں گے وہاں اکثر اُسی قول کو ترجیح دیں گے جو سب سے زیادہ کمزور اور بےمحل ہوگا جو اقوال نقل کریں گے ان میں بہتر قول موجود ہوگا لیکن اُسے نظر انداز کردیں گے۔''

ظاہر ہے ایسے خیالات رکھنے والا اپنے تفکر و تعقل کو ''تفسیر بالرائے'' کی آلودگیوں میں ملوث کرنے پر کبھی راضی نہیں ہوسکتا۔ بہتر ہوگا کہ خود مولانا کے خیالات ''تفسیر بالرائے'' کے متعلق غور سے سُن لیے جائیں۔ اُنھوں نے جلد اوّل ''ترجمان القرآن'' میں اصول ترجمہ و تفسیر لکھتے ہوئے صفحہ 15 و 16 پر ارشاد فرمایا ہے:

''اشکال و موانع کا بڑا دروازہ ''تفسیر بالرائے'' سے کھل گیا جس کے اندیشے سے صحابہ و سلف کی روحیں لرزتی رہتی تھیں۔ ''تفسیر بالرائے'' کا مطلب سمجھنے میں لوگوں کو لغزشیں ہوتی ہیں۔ ''تفسیر بالرائے'' کی ممانعت سے مقصود یہ نہ تھا کہ قرآن کے مطالب میں عقل و بصیرت سے کام نہ لیا جائے کیونکہ اگر یہ مطلب ہو تو پھر قرآن کا درس و مطالعہ ہی بے سود ہوجائے۔ حالانکہ خود قرآن کا یہ حال ہے کہ اوّل سے لے کر آخر تک تعقل و تفکر کی دعوت ہے اور ہر جگہ مطالبہ کرتا ہے کہ: افلایتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالھا۔''

''دراصل ''تفسیر بالرائے'' میں رائے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ رائے مصطلحۂ شارع ہے اور اس سے مقصود ایسی تفسیر ہے جو اس کے لیے نہ کی جائے کہ خود قرآن کیا کہتا ہے بلکہ اس لیے کی جائے کہ ہماری کوئی ٹھہرائی ہوئی رائے کیا چاہتی ہے اور کس طرح قرآن کو کھینچ تان کر اس کے مطابق کردیا جاسکتا ہے۔

''مثلاً جب باب عقائد میں ردّ و کد شروع ہوئی تو مختلف مذاہب کلامیہ پیدا ہوگئے۔ ہر مذہب کے مناظر نے یہ چاہا کہ اپنے مذہب پر نصوص

قرآنیہ کو ڈھالے۔ وہ اس کی جستجو میں نہ تھے کہ قرآن کیا کہتا ہے بلکہ ساری کاوش اس کی تھی کہ کس طرح اسے اپنے مذہب کا مؤید دکھلائیں۔ اس طرح کی تفسیر ''تفسیر بالرائے'' تھی۔ یا مثلاً مذاہب فقہیہ کے مقلدوں میں جب تحزب وتشیع کے جذبات تیز ہوئے تو اپنے اپنے مسائل کی اُنج میں آیات قرآنیہ کو کھینچنے تاننے لگے۔ اس کی کچھ فکر نہ تھی کہ لغت عربی کے صاف صاف معانی، اسلوب بیان کا قدرتی مقتضا، عقل وبصیرت کا واضح فیصلہ کیا کہتا ہے۔ تمام تر کوشش یہ تھی کہ کسی نہ کسی طرح قرآن کو اپنے امام کے مذہب کے مطابق کر دکھائے۔ یہ طریق تفسیر ''تفسیر بالرائے'' ہے یا مثلاً صوفیہ کا ایک گروہ اسرار وبطون کی جستجو میں دور تک نکل گیا اور پھر اپنے موضوعہ عقائد و مباحث پر قرآن کو ڈھالنے لگا۔ قرآن کے طریق استدلال کو منطقی جامہ پہنانا یا جہاں کہیں آسمان اور کواکب ونجوم کے الفاظ آگئے ہیں یونانی علم ہیئت کے مسائل چپکانے لگنا یقیناً تفسیر بالرائے ہے۔

''یا مثلاً آج کل ہندوستان ومصر کے بعض مدعیان اجتہاد ونظر نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ زمانہ حال کے اصول علم وترقی قرآن سے ثابت کیے جائیں یا جدید تحقیقات علمیہ کا اس سے استنباط کیا جائے۔ گویا قرآن صرف اس لیے نازل ہوا ہے کہ جو بات کوپرنیکس اور نیوٹن نے یا ڈارون اور ویلس وغیرہ نے بغیر کسی الہامی کتاب کی فلسفہ اندیشیوں کے دریافت کرلی اسے چند صدی پہلے معموں کی طرح دنیا کے کان میں پھونک دے اور پھر وہ بھی صدیوں تک دنیا کی سمجھ میں نہ آئیں یہاں تک کہ موجودہ زمانہ کے مفسر پیدا ہوں اور تیرہ سو برس پیشتر کے معمے حل فرمائیں۔ یقیناً یہ طریق تفسیر بھی ٹھیک ٹھیک تفسیر بالرائے ہے۔''

''تفسیر بالرائے'' کے بارے میں جس مذہبی مفکر کا اتنا ''متشددانہ نقطۂ نظر'' ہو

خصوص میں شرعی حدود سے تجاوز کا تصور بھی نہیں کرسکتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض مقامات پر مولانا کی رائے سے اتفاق نہ کیا جاسکے اور مولانا کی بیان کردہ ''تفسیر بالرائے'' میں کچھ شوشے گھٹائے اور بڑھائے جاسکیں۔ لیکن مرکزی خیال کی نوعیت میں کوئی تغیر غالباً پیدا نہ ہو سکے گا۔ مولانا آزاد کی تفسیری کاوشوں پر اگر اس نقطۂ نظر سے غور کیا جائے گا تو بہت سے علم و دانش کے نکتے حاصل ہوں گے۔

یوں تو قرآن حکیم کی ہر آیت نصائح و حِکم اور مواعظ وغیرہ کا گنجینہ ہے لیکن سورہ الحمد مخصوص خصوصیتوں کا حامل ہے۔ اس میں دین حق کے تمام مقاصد کا خلاصہ موجود ہے۔ سورہ الحمد کی اس خصوصیت کی وجہ سے اس کے بہت سے نام ہیں۔ اُم القرآن، اساس القرآن وغیرہ اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ عربی میں اُم کا اطلاق ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے جن میں کسی نہ کسی قسم کی جامعیت پائی جاتی ہو یا بہت سی چیزوں میں اسے نمایاں حیثیت حاصل ہو یا پھر کوئی ایسی اوپر کی چیز ہو جس کے نیچے اس کے بہت سے توابع ہوں۔ چنانچہ سر کے درمیانی حصے کو ''اُم الراس'' کہتے ہیں کیونکہ وہ دماغ کا مرکز ہے۔ فوج کے جھنڈے کو ''اُم'' کہتے ہیں کیونکہ تمام فوج اس کے نیچے جمع ہوتی ہے۔ مکّہ کو ''اُم القریٰ'' کہتے تھے کیونکہ خانہ کعبہ اور حج کی وجہ سے عرب کی تمام آبادیوں کے جمع ہونے کی جگہ تھی۔ اس لیے اس سورت کو اُم القرآن کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ایک ایسی سورت ہے جس میں مطالب قرآنی کی جامعیت اور مرکزیت ہے یا جو قرآن کی عام سورتوں میں اپنی نمایاں اور مقدم جگہ رکھتی ہے۔ اساس القرآن کے معنی ہیں قرآن کی بنیاد۔ اس سے یہ صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اس سورت میں دین حق کا ماحصل موجود ہے، صرف اجمال اور تفصیل کا فرق ہے۔ ''سورۃ الحمد'' مجمل ہے اور باقی قرآن اس کے مطالب کی تفصیل۔ اس سورہ کی تفسیر میں تمام مفسرین نے پورا زورِ طبع اور زورِ قلم صرف کیا ہے۔ امام رازی نے ''تفسیر کبیر'' میں اس کے مطالب کو بہت سے صرفی و نحوی اور فکری و علمی گوشوں پر، بہت دور تک پھیلا دیا ہے۔ ''تفسیر کبیر'' مطبوعہ مصر کے تقریباً ساٹھ ستر صفحات اس سورہ کی تفصیل و تشریح کے لیے وقف کیے گئے ہیں۔ مولانا آزاد نے بھی اس کی تفسیر میں کافی اطناب سے کام لیا ہے اور تقریباً دو سو صفحات اس سلسلے میں لکھے ہیں۔ اُنھوں نے صرفی و نحوی مسئلوں اور نکتوں کی طرف توجہ نہیں کی

ہے۔ بلکہ اس کی مفہوماتی دنیا ہی کی سیر سے واسطہ رکھا ہے اور ہدایت وارشاد و موعظت سے وابستہ مسائل ہی پر غور کیا ہے۔

حمد اور اللہ سے علمی بحث کرنے کے بعد ''رُبوبیت'' کی صفت کی تشریح کی ہے۔ اُس کی جامعیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اُس کے درجات اور انواع کی وضاحت کی ہے۔ (اس ضمن میں خوب خوب دادِ سخن سنجی دی ہے)۔ ''ربّ العالمین'' کی معنوی وسعتوں کو ذہن نشین کرنے کے بعد ''الرحمٰن الرحیم'' کی توضیح کی ہے اور رحمت کا مفہوم واضح کیا ہے اور رحمت ورأفت ومغفرت وعفو وغیرہ کی کثرت تکرار سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''قرآن اوّل سے لے کر آخر تک اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ رحمت الٰہی کا پیام ہے۔''

خدا کی صفت رحمٰن اور رحیم کا ذکر کرنے کے بعد اس کا ذکر آہی جاتا کہ مخلوق کو خالق کی صفات سے ''تخلّق'' پیدا کرنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ خدا رحمٰن اور رحیم ہے تو بندے میں بھی رحم اور فضل کی صفات کا موجود ہونا اس کی انسانیت کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ اب یہاں پر اسلامی تعلیم یا مسیحی تعلیم کی افضلیت کا مبحث چھڑ جانا ناگزیر تھا۔ مولانا نے اس مسئلے کی توضیح خاصی نکتہ رسی کے ساتھ کی ہے۔ اب اسے مولانا ہی کی زبان سے سُنیے:

> ''ہم نے قرآن کی آیات عفو وبخشش نقل کرتے ہوئے ابھی کہا ہے کہ اس نے یہ نہیں کہا کہ دشمنوں کو پیار کرو کیونکہ ایسا کہنا حقیقت نہ ہوتی مجاز ہوتا۔ ضروری ہے کہ اس کی مختصر تشریح کی جائے۔
>
> ''حضرت مسیح علیہ السلام نے یہودیوں کی ظاہر پرستیوں اور اخلاقی محرومیوں کی جگہ رحم ومحبت اور عفو وبخشش کی، اخلاقی قربانیوں پر زور دیا تھا اور ان کی دعوت کی اصلی روح یہی ہے۔ چنانچہ ہم انجیل کے مواعظ میں جابجا اس طرح کے خطابات پاتے ہیں ''تم نے سُنا ہوگا کہ اگلوں سے کہا گیا دانت کے بدلے دانت اور آنکھ کے بدلے آنکھ لیکن میں کہتا ہوں کہ شریر کا مقابلہ نہ کرنا'' یا ''اپنے ہمسایوں ہی کو نہیں بلکہ دشمنوں کو بھی پیار کرو'' یا مثلاً ''اگر کوئی تمھارے ایک گال پر طمانچہ مارے تو چاہیے کہ دوسرا

گال بھی آگے کر دو'۔ سوال یہ ہے کہ ان خطابات کی نوعیت کیا تھی۔ یہ اخلاقی فضائل و ایثار کا ایک موثر پیرایہ بیان تھا یا تشریع، یعنی قوانین وضع کرنا تھا۔ افسوس ہے کہ انجیل کے معتقدوں اور نکتہ چینوں دونوں نے یہاں ٹھوکر کھائی دونوں اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ یہ تشریع تھی اور اس لیے دونوں کو یہ تسلیم کر لینا پڑا کہ یہ ناقابل عمل احکام ہیں۔

''معتقدوں نے خیال کیا کہ اگرچہ ان احکام پر عمل نہیں کیا جا سکتا تاہم مسیحیت کے احکام یہی ہیں اور عملی نقطۂ خیال سے اس قدر کافی ہیں کہ اوائل عہد میں چند ولیوں اور شہیدوں نے ان پر عمل کر لیا تھا۔ نکتہ چینوں نے کہا کہ یہ سرتاسر ناقابل عمل تعلیم ہے اور کہنے میں کتنی ہی خوشنما ہو لیکن عملی نقطۂ خیال سے اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ یہ فطرت انسانی کے صریح خلاف ہے۔ فی الحقیقت نوع انسانی کی یہ بڑی ہی دردانگیز ناانصافی ہے جو تاریخ انسانی کے اس عظیم الشان معلم کے ساتھ جائز رکھی گئی۔ جس طرح بے درد نکتہ چینوں نے اسے سمجھنے کی کوشش نہ کی اسی طرح نادان معتقدوں نے بھی فہم و بصیرت سے انکار کر دیا۔ لیکن کیا کوئی انسان جو قرآن کی سچائی کا معترف ہو ایسا خیال کر سکتا ہے کہ حضرت مسیح کی تعلیم فطرت انسانی کے خلاف تھی اور اس لیے ناقابل عمل تھی۔

''حقیقت تو یہ ہے کہ قرآن کی تصدیق کے ساتھ ایسا منکرانہ خیال جمع نہیں ہو سکتا۔ اصل یہ ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کی ان تمام تعلیمات کی وہ نوعیت نہ تھی جو غلطی سے سمجھ لی گئی اور دنیا میں ہمیشہ انسان کی سب سے بڑی گمراہی اس کے انکار سے نہیں بلکہ کج اندیشانہ اعتراف ہی سے پیدا ہوئی۔ حضرت مسیح علیہ السلام کا ظہور ایک ایسے عہد میں ہوا تھا جب کہ یہودیوں کا اخلاقی تنزل انتہائی حد تک پہنچ چکا تھا اور دل کی نیکی اور اخلاق کی پاکیزگی کی جگہ محض ظاہری احکام و رسوم کی پرستش و دینداری و خدا پرستی

میں سمجھی جاتی تھی۔ یہودیوں کے علاوہ جس قدر متمدن قومیں قرب و جوار میں موجود تھیں۔ مثلاً رومی، مصری، آشوری وہ بھی انسانی رحم و محبت کی روح سے یکسر ناآشنا تھیں۔ لوگوں نے یہ بات تو معلوم کرلی تھی کہ مجرموں کو سزائیں دینی چاہئیں لیکن اس حقیقت سے بے بہرہ تھے کہ رحم و محبت اور عفو و بخشش کی چارہ سازیوں سے مجرموں اور گناہوں کی پیدائش روک دینی چاہیے۔ انسانی قتل و ہلاکت کا تماشا دیکھنا، طرح طرح کے ہولناک طریقوں سے مجرموں کو ہلاک کرنا، زندہ انسانوں کو درندوں کے سامنے ڈال دینا، آباد شہروں کو بلا وجہ جلا کر خاکستر کر دینا، اپنی قوم کے علاوہ تمام انسانوں کو غلام سمجھنا اور غلام بنا کر رکھنا، رحم و محبت اور حلم و شفقت کی جگہ قلبی قساوت و بے رحمی پر فخر کرنا، رومی تمدن کا اخلاق اور مصری اور آشوری دیوتاؤں کا پسندیدہ طریقہ تھا۔

''ضرورت تھی کہ نوعِ انسانی کی ہدایت کے لیے ایک ایسی ہستی مبعوث ہو جو سرتاسر رحمت و محبت کا پیام ہو اور جو انسانی زندگی کے تمام گوشوں سے قطع نظر کر کے صرف اس کی قلبی و معنوی حالت کی اصلاح و تزکیہ پر اپنی تمام پیغمبرانہ ہمت مبذول کر دے۔ چنانچہ حضرت مسیح کی شخصیت میں وہ ہستی نمودار ہو گئی۔ اس نے جسم کی جگہ روح پر، زبان کی جگہ دل پر اور ظاہر کی جگہ باطن پر نوعِ انسانی کو توجہ دلائی اور انسانیتِ اعلیٰ کا فراموش شدہ سبق تازہ کر دیا۔

''معمولی سے معمولی کلام بھی، بشرطیکہ بلیغ ہو، اپنی بلاغت کے مجازات رکھتا ہے۔ قدرتی طور پر اس الہامی بلاغت کے بھی مجازات تھے جو اس کی تاثیر کا زیور اور اس کی دل نشینی کی خوبروئی ہیں۔ لیکن افسوس کہ وہ دنیا جو اقانیم ثلاثہ اور کفارہ جیسے دور از کار عقائد پیدا کر لینے والی تھی ان کے مواعظ کا مقصد و محل نہ سمجھ سکی اور مجازات کو حقیقت سمجھ کر غلط فہمیوں کا

شکار ہوگئی۔

''اُنھوں نے جہاں کہیں یہ کہا ہے کہ ''دشمنوں کو پیار کرو'' تو یقیناً اس کا یہ مطلب نہ تھا کہ ہر انسان کو چاہیے کہ اپنے دشمنوں کا عاشق زار ہو جائے بلکہ سیدھا سادہ مطلب یہ تھا کہ تم میں غیظ و غضب اور نفرت و انتقام کی جگہ رحم و محبت کا پُر جوش جذبہ ہونا چاہیے اور ایسا ہونا چاہیے کہ دوست تو دوست دشمن تک کے ساتھ عفو و درگزر سے پیش آؤ۔ اس مطلب کے لیے کہ رحم کرو، بخش دو، انتقام کے پیچھے نہ پڑو، یہ ایک نہایت ہی بلیغ اور موثر پیرایۂ بیان ہے کہ ''دشمنوں تک کو پیار کرو''۔ ایک ایسے گردوپیش میں جہاں اپنوں اور عزیزوں کے ساتھ بھی رحم و محبت کا برتاؤ کیا جاتا ہو یہ کہنا کہ اپنے دشمنوں سے بھی نفرت نہ کرو، رحم و محبت کی ضرورت کا ایک اعلیٰ اور کامل ترین تخیل پیدا کرتا تھا۔

شنیدم کہ مردانِ راہِ خدا دلِ دشمناں ہم نہ کردند تنگ

ترا کے میسر شود ایں مقام کہ با دوستانت خلاف ست و جنگ

یا مثلاً اگر اُنھوں نے کہا: ''اگر تمھارے ایک گال پر کوئی طمانچہ مارے تو دوسرا گال بھی آگے کر دو'' تو یقیناً اس کا مطلب یہ نہ تھا کہ سچ مچ تم اپنا گال آگے کر دیا کرو بلکہ صریح مطلب یہ تھا کہ انتقام کی جگہ عفو و درگزر کی راہ اختیار کرو۔ بلاغت کلام کے یہ وہ مجازات ہیں جو ہر زبان میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں اور یہ ہمیشہ بڑی ہی جہالت کی بات سمجھی جاتی ہے کہ ان کے مقصود و مفہوم کی جگہ ان کے منطوق پر زور دیا جائے۔ اگر ہم اس طرح کے مجازات کو اُن کے ظواہر پر محمول کرنے لگیں تو نہ صرف تمام الہٰی تعلیمات ہی درہم برہم ہو جائیں گی بلکہ انسان کا وہ تمام کلام جو ادب و بلاغت کے ساتھ دنیا کی تمام زبانوں میں کہا گیا ہے یک قلم مختل ہو جائے گا۔

''باقی رہی یہ بات کہ حضرت مسیح نے سزا کی جگہ محض رحم و درگزر ہی پر زور دیا تو ان کے مواعظ کی اصلی نوعیت سمجھ لینے کے بعد بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ بلاشبہ شرائع نے تعزیر و عقوبت کا حکم دیا تھا، لیکن اس لیے نہیں کہ تعزیر و عقوبت فی نفسہ کوئی مستحسن عمل ہے بلکہ اس لیے کہ معیشت انسانی کی بعض ناگزیر حالتوں کے لیے یہ ایک ناگزیر علاج ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ایک کم درجہ کی بُرائی تھی جو اس لیے گوارا کر لی گئی کہ بڑے درجہ کی بُرائیاں روکی جا سکیں۔ لیکن دنیا نے اسے علاج کی جگہ ایک دل پسند مشغلہ بنالیا اور رفتہ رفتہ انسان کی تعذیب و ہلاکت کا ایک خوفناک آلہ بن گئی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی قتل و غارت گری کی کوئی ہولناکی ایسی نہیں ہے جو شریعت اور قانون کے نام سے نہ کی گئی ہو اور جو فی الحقیقت اسی بدلہ لینے اور سزا دینے کا ظالمانہ استعمال نہ ہو۔ اگر تاریخ سے پوچھا جائے کہ انسانی ہلاکت کی سب سے بڑی قوتیں میدان ہائے جنگ سے باہر کون کون سی رہی ہیں؟ تو یقیناً اس کی انگلیاں ان عدالت گاہوں کی طرف اُٹھ جائیں گی جو مذہب اور قانون کے ناموں سے قائم کی گئیں اور جنھوں نے ہمیشہ اپنے ہم جنسوں کی تعذیب و ہلاکت کا عمل اس کی ساری وحشت انگیزیوں اور ہولناکیوں کے ساتھ جاری رکھا۔ پس اگر حضرت مسیح نے تعزیر و عقوبت کی جگہ سرتاسر رحم و درگزر پر زور دیا تو یہ اس لیے نہیں کہ وہ نفس تعزیر و سزا کے خلاف کوئی تشریع کرنی چاہتے تھے بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ اس ہولناک غلطی سے انسان کو نجات دلائیں جس میں تعزیر و عقوبت کے غلو نے مبتلا کر رکھا ہے۔ وہ دنیا کو بتانا چاہتے تھے کہ اعمال انسانی میں اصل رحم و محبت ہے، تعزیر و انتقام نہیں ہے اور اگر تعزیر و سیاست جائز رکھی گئی ہے تو صرف اس لیے کہ بطور ایک ناگزیر علاج کے عمل میں لائی جائے۔ اس لیے نہیں کہ تمھارے دل رحم و محبت کی جگہ سرتا

سرنفرت وانتقام کا آشیانہ بن جائیں۔قد جاء کم الحق من ربکم!۔

گیارھویں پارے ''یعتذرون'' سورہ یونس میں ایک آیت ہے۔

قُلْ یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ قَدْ جَآءَ کُمُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّکُمْ فمن اھتدی فانما یھتدی لِنَفْسِہٖ وَ مَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا یَضِلُّ عَلَیْھَا و مَآ اَنَا عَلَیْکُمْ بِوَکِیْلٍ۔

ترجمہ: اے پیغمبر ان لوگوں سے کہہ دو کہ اے لوگو! تمھارے پروردگار کی طرف سے سچائی تمھارے پاس آگئی ہے۔ پس جو ہدایت کی راہ اختیار کرے گا تو اپنے ہی بھلے کے لیے کرے گا اور جو بھٹکے گا تو اس کی گمراہی اس کے آگے آئے گی۔ میں تم پر نگہبان نہیں ہوں کہ زبردستی کسی راہ میں کھینچ لے جاؤں اور پھر اس سے نکلنے نہ دوں۔''

اس مقام پر تفسیری حاشیہ دیتے ہوئے قرآن مجید کی ایک اہم تعلیم کی دل نشیں پیرائے میں توضیح کی گئی ہے۔ آیت کا مفہوم صاف ہے لیکن ہماری ذہنیتوں کا جو انداز ہو گیا تھا اس کا مقتضا یہی تھا کہ ایسے اہم مقام سے بھی ہم سرسری طور سے گزر جائیں۔ لیکن مولانا کی نگاہ حقیقت شناس ایسے مقام پر جم جاتی ہے اور وہ اسے مختلف اسالیب سے سمجھاتے ہیں۔ قرآن درحقیقت موعظت و ارشاد کی ایک فصیح و بلیغ کتاب ہے اور جس اخلاقی روش کی طرف مولانا اس مقام پر اشارے کر رہے ہیں وہ موعظت کی جان ہے۔ اس سے پوری انسانی زندگی بنتی اور بگڑتی ہے۔ مولانا اس ضمن میں رقمطراز ہیں:

''ساتھ ہی واضح کر دیا کہ داعی حق کی حیثیت کیا ہے وما انا علیکم بوکیل میں داعی و مذکر ہوں مجھے تم پر وکیل نہیں بنا دیا گیا ہوں یعنی میرا کام یہ ہے کہ نصیحت کی بات سمجھا دوں۔ یہ نہیں ہے کہ نگہبان بن کر تم پر مسلط ہو جاؤں اور سمجھوں کہ مجھے تمھاری ہدایت کی ٹھیکہ داری مل گئی ہے۔ دوسری جگہ پیغمبر اسلام کو مخاطب کرتے ہوئے یہی مطلب یوں ادا کیا ہے و ما انت علیھم بجبار۔ تو ان لوگوں پر ایک حاکم جابر کی طرح مسلط نہیں ہے کہ جبراً و قہراً بات منوا دے نیز فرمایا ''لست علیھم بمسیطر'' تجھے ان لوگوں پر داروغہ بنا کر نہیں بٹھا دیا ہے کہ مانیں یا نہ مانیں لیکن تو انھیں راہ

حق پر چلانے کا ذمہ دار ہو۔"

"نیز جا بجا مختلف پیرایوں میں یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ پیغمبر کا مقام اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ سچائی کی پکار بلند کرنے والا ہے۔ پیام حق پہنچا دینے والا ہے۔ نصیحت کی بات سمجھا دینے والا ہے۔ ایمان و عمل کے نتائج کی خوشخبری دیتا اور انکار و بدعملی کے نتائج سے خبردار کر دیتا ہے۔ اس سے زیادہ اس کے سر کوئی ذمہ داری نہیں۔"

"غور کرو اس سے زیادہ صاف بے لاگ اور امن و سلامتی کی کوئی راہ ہو سکتی ہے۔ اگر دنیا نے دعوت حق کی یہ روح سمجھ لی ہوتی تو کیا ممکن تھا کہ کوئی انسان دوسرے انسان سے محض اختلاف اعتقاد و عمل کی بنا پر لڑتا؟ لیکن مصیبت یہ ہے کہ انسان کے ظلم و سرکشی نے کبھی اس حقیقت کا اعتراف نہیں کیا اور یہی بات ساری نزاعوں کی بنیاد بن گئی۔ قرآن نے پچھلی دعوتوں کی جس قدر سرگزشتیں بیان کی ہیں انھیں جا بجا پڑھو۔ ہر جگہ دیکھو گے کہ بناء نزاع یہی تھی۔ خدا کے رسولوں کا ہمیشہ اعلان یہی ہوا کہ ہم نصیحت کرنے والے ہیں، ماننا نہ ماننا تمھارا کام ہے۔ اگر نہیں مانتے تو تم اپنی راہ چلو اور ہمیں اپنی راہ چلنے دو اور دیکھو نتیجہ کیا نکلتا ہے لیکن ان کے منکر کہتے تھے کہ نہیں "نہ تو ہم تمھاری بات مانیں گے نہ تمھیں تمھاری راہ چلنے دیں گے۔" سورۃ اعراف کی آیت (88) میں حضرت شعیب کی سرگزشت گزر چکی ہے۔ جب ان کی قوم کے سرکشوں نے کہا "اگر تم اور تمھارے ساتھی ملت میں پھر لوٹ نہ آئے تو ہم ضرور تمھیں اپنی بستی سے جلاوطن کر دیں گے۔" تو انھوں نے جواب میں کہا: "او لو کنا کارھین" "اگر تمھارے مذہب پر ہمارا دل مطمئن نہ ہو تو کیا جبراً اسے مان لیں؟"

"اسلام اور اس کے منکروں میں جو نزاع شروع ہوئی وہ بھی تمام تر یہی

تھی۔ قرآن کہتا تھا — ''میری راہ تبلیغ و تذکیر کی ہے۔'' مخالف کہتے تھے ''ہماری راہ جبر و تشدد کی ہے۔'' قرآن کہتا تھا — ''اگر میری بات سمجھ میں آئے تو مان لو، نہ سمجھ میں آئے تو ماننے والوں کو ان کی راہ چلنے دو۔'' وہ کہتے تھے — ''ہماری بات تمھاری سمجھ میں آئے یا نہ آئے، تمھیں ماننی ہی چاہیے۔ نہیں مانو گے تو جبراً منوائیں گے۔''

''حقیقت یہ ہے کہ قرآن نے اس آیت میں اور اس کی ہم معنی آیات میں جو بات کہہ دی ہے اگر دنیا اسے سمجھ لیتی تو نوع انسانی کی وہ تمام خونریزیاں جو فکر و عمل کے اختلاف سے پیدا ہوئیں ایک قلم ختم ہو جاتیں اور آجکل بھی جس قدر جھگڑے ہو رہے ہیں وہ سب ختم ہو جائیں۔ غور کرو سارے جھگڑوں کی اصل بنا کیا ہے؟ یہی ہے کہ لوگ ''تذکیر'' اور ''توکیل'' میں فرق نہیں کرتے اور قرآن کہتا ہے دونوں میں فرق کرو۔ تذکیر کی راہ یہ ہوتی ہے کہ جو بات ٹھیک سمجھتے ہو اس کی دوسروں کو بھی ترغیب دو مگر صرف ترغیب دو اس سے آگے نہ بڑھو۔ یعنی یہ بات نہ بھول جاؤ کہ پسند کرنے نہ کرنے کا حق دوسروں کو ہے۔ تم اس کے لیے ذمہ دار نہیں ہو۔ ''توکیل'' یہ ہوئی کہ ڈنڈا لے کر کھڑے ہو جاؤ اور جو کوئی تم سے متفق نہ ہو اس کے پیچھے پڑ جاؤ۔ گویا خدا نے تمھیں لوگوں کی ہدایت و گمراہی کا ٹھیکہ دار بنا دیا ہے۔''

''جب قرآن صاف صاف کہتا ہے کہ خدا کے رسولوں کا منصب بھی تذکیر و تبلیغ کے اندر محدود تھا۔ حالانکہ وہ اللہ کی طرف سے مامور تھے تو پھر ظاہر ہے کسی دوسرے انسان کے لیے کب گوارا کر سکتا ہے کہ ''وکیل'' ''مسیطر'' اور ''جبار'' بن جائے! دراصل اعمال انسانی کے تمام گوشوں میں اصلی سوال حدود ہی کا ہے اور ہر جگہ انسان نے اس میں ٹھوکر کھائی ہے۔ یعنی ہر بات کی جو حد ہے اس کے اندر نہیں رہنا چاہتا۔ دو حق ہیں اور دونوں کو اپنی

اپنی حدوں کے اندر رہنا چاہیے۔ ایک حق تذکیر و تبلیغ کا ہے، ایک پسند و قبولیت کا ہے۔ ہر انسان کو اس کا حق ہے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہے اسے دوسروں کو بھی سمجھائے لیکن اس کا حق نہیں ہے کہ دوسروں کے حق سے انکار کر دے یعنی یہ بات بھلا دے کہ جس طرح اسے ایک بات کے ماننے نہ ماننے کا حق ہے ویسا ہی دوسرے کو بھی ماننے نہ ماننے کا حق ہے۔ ایک فرد دوسرے کے لیے ذمہ دار نہیں۔"

"ہم نے یہاں جس بات کو "حق" سے تعبیر کیا ہے، قرآن اسے ہر انسان کا "فرض" قرار دیتا ہے یعنی وہ کہتا ہے جس بات کو تم سچ سمجھتے ہو تمھارا فرض ہے کہ اسے دوسروں تک بھی پہنچاؤ۔ اگر اس میں کوتاہی کرو گے تو خدا کے آگے جواب دہ ہو گے لیکن ساتھ ہی یاد رکھو کہ فرض تذکیر و تبلیغ کا ہے، توکیل و جباری کا نہیں ہے اور جواب دہی اس میں ہے کہ تم نے تبلیغ کی یا نہیں کی، اس میں نہیں ہے کہ دوسروں نے مانا یا نہیں مانا۔ سورۂ اعراف کی آیت (164) پڑھ چکے ہو کہ جو لوگ اصحاب سبت کو نصیحت کرتے تھے اُنھوں نے کہا تھا "معذرۃ الیٰ ربکم و لعلھم یتقون" "ہم جانتے ہیں کہ ان لوگوں کی سرکشی حد سے گزر چکی ہے۔ لیکن یہ جاننے پر بھی نصیحت کیے جاتے ہیں تاکہ خدا کے سامنے کہہ سکیں، ہم نے اپنا فرض ادا کر دیا تھا اور اس خیال سے بھی کہ کون جانتا ہے، شاید باز آجائیں۔ غور کرو قرآن نے کس درجہ صحت و عدالت کے ساتھ معاملہ کے دونوں پہلوؤں کی حفاظت کی ہے اور پھر ان کی حد بندیوں کا خط کھینچ دیا ہے۔ اس نے ایک طرف تذکیر و دعوت پر زور دیا تاکہ حق کی طلب و قیام کی روح افسردہ نہ ہو۔ دوسری طرف انسان کی شخصی آزادی بھی محفوظ کر دی کی جبر و تشدد بے جا مداخلت نہ کر سکے۔ حد بندی کا یہی خط ہے جو یہاں صحت و اعتدال کی حالت قائم رکھتا ہے۔ اسے اپنی جگہ سے اِدھر اُدھر کر دو۔

دونوں میں سے کوئی بات ضرور غلط ہو جائے گی۔ اگر دعوت و تذکیر کا قدم آگے بڑھے گا، اعتقاد و فکر کی شخصی آزادی باقی نہیں رہے گی۔ اگر شخصی آزادی کے مطالبہ میں بڑھ جاؤ گے، حق و عدالت کے طلب و قیام کا نظم مختل ہو جائے گا۔

''قرآن کی بہت سی باتوں کی طرح اس بات کے سمجھنے میں بھی دنیا نے بہت دیر لگائی اور تاریخ کو بارہ صدیوں تک اس بات کا انتظار کرنا پڑا کہ ایک انسان دوسرے انسان کو محض اختلاف عقائد کی بنا پر ذبح نہ کرے اور اتنی بات سمجھ لے کہ ''تذکیر'' اور ''توکیل'' میں فرق ہے۔''

''اب ڈیڑھ سو برس سے یہ بات دنیا کی عقلی مسلمات میں سے سمجھی جاتی ہے لیکن اسے معلوم نہیں کہ اس کے اعلان کی تاریخ امریکہ اور فرانس کے اعلانِ حقوق انسانی سے شروع ہوتی ہے بلکہ اس سے بارہ سو برس پہلے شروع ہو چکی تھی۔ افسوس کہ مسلمانوں نے بھی قرآن کی یہ تعلیم پس پشت ڈال دی۔ اگر انھوں نے یہ بات نہ بھلائی ہوتی تو ممکن تھا کہ مختلف مذہبی فرقہ بندیاں پیدا ہوتیں اور ہر فرقہ سے دوسرا فرقہ محض اختلاف عقائد کی بنا پر دست و گریباں ہو جاتا۔''

مسئلہ ''تذکیر'' اور ''توکیل'' کے بارے میں مولانا کے خیالات اُنھیں کی زبان میں بسط و تفصیل سے نقل کر دیے گئے ہیں۔ ان سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اسلام کا نقطۂ نظر حقیقتاً ان بنیادی مسائل میں کس قدر امن پسندانہ اور صلح جویانہ ہے۔ عام مفسر اِن پہلوؤں پر زور اس لیے نہیں دیتے کہ بعد والے مسلمان بادشاہوں نے جو طرزِ عمل اختیار کیا تھا اور تسخیر ممالک کے لیے جس روش پر چلنے لگے تھے، اس سے اسلام کا اصلی مقصد نگاہوں سے بڑی حد تک اوجھل ہو گیا تھا۔ اسلام کے مقصد اور مسلمان بادشاہوں کے اصلی مقصد میں خلط ملط نے مسلمانوں کے ذہن صاف نہیں رہنے دیے تھے اور صحیح مقامات پر زور دینے کی اہمیت اُن سے سلب کر لی تھی۔ مولانا نے اُنھیں مقامات پر پوری قوت بیان کے ساتھ زور دیا اور اسلامی نقطۂ نظر کی قدآدم تصویر قرآن کریم

کی روشنی میں دنیا کے سامنے پیش کردی۔ مولانا کی یہی وہ مفسرانہ خصوصیت ہے جس نے اُن کی تفسیر میں غیر معمولی انفرادیت پیدا کردی ہے۔

عورت اور مرد کی جنسی مساوات:

26/مئی 1958 کے قومی آواز لکھنؤ میں ابوعلی اعظمی صاحب کا ایک مقالہ "مولانا ابوالکلام آزاد اور شبلی اکادمی اعظم گڈھ" کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔ اعظمی صاحب نے اس مضمون میں ایک جگہ یہ تحریر فرمایا ہے "الندوہ کے دوران ادارت میں ان کے قلم کی وہ تین تحریروں نے بڑی شہرت حاصل کی اور ندوہ کے حلقہ کے تمام ارباب علم وادب کو اُنھوں نے اپنی طرف متوجہ کرلیا۔ ایک "مسلمانوں کا ذخیرۂ علوم اور یورپ" ان کا "الندوہ" میں پہلا مضمون تھا۔ دوسری ندوۃ العلما کے اجلاس بنارس کی روئداد اور تیسری مصر کے مشہور ادیب قاسم امین اور فرید وجدی کی کتاب "المرأۃ المسلمہ" کا ترجمہ۔ ترجمہ تو محض نام ہی کو تھا لیکن درحقیقت اُنھوں نے اس کے موضوع کو پورے طور پر اپنا لیا تھا اور بالکل اپنے رنگ میں لکھا تھا جس میں مولانا نے دکھایا تھا کہ کسی اعتبار سے بھی عورت مرد کے برابر نہیں ہوسکتی۔ دونوں کی مساوات اور برابری کا دعویٰ بالکل غلط اور خلاف فطرت ہے۔" "المرأۃ المسلمہ" کا متذکرہ ترجمہ میری نظر سے نہیں گزرا ہے لیکن اعظمی صاحب کی منقولہ بالا عبارت سے کچھ ایسا مترشح ہوتا ہے کہ خود مولانا آزاد کا یہ خیال تھا کہ کسی اعتبار سے بھی عورت مرد کے برابر نہیں ہوسکتی اور دونوں کی مساوات اور برابری کا دعویٰ بالکل غلط اور خلاف فطرت ہے۔ ممکن ہے اُس زمانہ میں مولانا کا یہ خیال ہو لیکن اُنھوں نے قرآن مجید کے رموز پر بحیثیت ایک مفسّر کے جب سے غور کرنا شروع کیا ان کی کسی تحریر سے اس خیال کی تائید نہیں ملتی۔ مولانا کا تفسیر قرآن میں جو انداز نظر آرہا ہے اسے جب پیش نظر رکھا جاتا ہے تو کہیں سے ان کے نظریات کے چوکھٹے میں اعظمی صاحب کے اس دعوے کی گنجائش نہیں نکلتی۔

اپنی تفسیر میں مولانا نے صاف صاف یہ فرمایا ہے۔ "بلاشبہ مردوں نے اپنی ظالمانہ خودغرضیوں سے عورتوں کے بارے میں ہمیشہ ایسے ہی فیصلے کیے ہیں لیکن قرآن کا یہ فیصلہ نہیں ہے۔ اس نے ہر جگہ مرد اور عورت دونوں کا مساویانہ حیثیت سے ذکر کیا ہے اور فضائل وخصائل

کے لحاظ سے وہ دونوں میں کسی طرح کی تفریق نہیں کرتا۔" مولانا نے اس اہم مسئلہ پر صرف اجمالی حیثیت ہی سے اظہار رائے نہیں کیا ہے بلکہ جلد اول 'ترجمان القرآن' کے صفحہ 309 پر آیت 228 پر نوٹ دیتے ہوئے اس کے تمام اطراف و جوانب پر نظر کی ہے اور پھر اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ یہاں اس حصہ کو تفصیل سے نقل کیا جا رہا ہے:

"ساتویں صدی مسیحی میں جب اسلام کا ظہور ہوا تو دنیا اس حقیقت سے یک قلم ناآشنا تھی کہ مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کے بھی کچھ حقوق ہو سکتے ہیں۔ منو کے قانون نے عورت کی ہستی صرف اس شکل میں دیکھی تھی کہ وہ مرد کے لیے پیدائش اولاد کا ذریعہ ہے اور اس کی نجات اس پر موقوف ہے کہ مرد کی خدمت گزاری میں اپنی زندگی فنا کر دے۔ یہودی قانون عورت کو مرد کی جائداد تصور کرتا تھا اور خاندانی زندگی میں اس کی کوئی مستقل حیثیت نہ تھی۔ مسیحی کلیسا کا فیصلہ یہ تھا کہ انسان ہونے کے لحاظ سے مرد اور عورت یکساں نہیں ہیں۔ انسان صرف مرد ہے اور عورت میں انسانی روح کی جگہ ایک دوسری روح بولتی ہے۔ رومی قانون نے بھی، جو یورپ کے تمام قوانین عامہ کا ابتدائی سرچشمہ ہے، عورت کی جگہ مرد سے بدرجہا نیچے دیکھی۔ خاندانی زندگی میں صرف باپ، بھائی، شوہر اور بیٹے کی حیثیتیں نمایاں ہوتی تھیں۔ ماں، بہن، بیوی اور بیٹی کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ جب کبھی انسان کا لفظ بولا جاتا تھا تو اس کا مخاطب مرد ہی کو سمجھا جاتا تھا۔ عورت مرد کے سایے میں جگہ پا سکتی تھی مگر اس کے ساتھ کھڑی نہیں ہو سکتی تھی۔"

"یہودی اور مسیحی تصور نے "پیدائشی گناہ" کے عقیدے کا سارا بوجھ عورت کے سر ڈال دیا تھا۔ آدم کی لغزش کا باعث حوا ہوئی۔ اس لیے گناہ کا پہلا بیج عورت کے ہاتھوں پڑا اور وہی مرد کی گمراہی کے لیے شیطان کا آلۂ کار بنی تھی۔ اب ہمیشہ عورت کی ہستی میں گناہ کی دعوت اُبھرتی رہے گی۔"

''دماغی اور معاشرتی زندگی کے دائروں کی طرح مذہبی زندگی کے دائرے میں بھی عورت مرد کی ہمسر نہ ہوسکی۔ گویا انسانوں کی طرح خدا کا فیصلہ بھی اس کے خلاف گیا تھا۔ لیکن قرآن نے صرف عورتوں کے حقوق کا اعتقاد ہی پیدا نہیں کیا بلکہ صاف صاف اعلان کر دیا کہ حقوق کے اعتبار سے دونوں کا درجہ ایک ہے۔ جس طرح مرد کے حقوق عورت پر ہوئے ٹھیک اُسی طرح عورت کے حقوق بھی مرد پر ہوئے۔''

''ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف (22812) اور حسن سلوک میں بیوی کے حقوق بھی اسی طرح شوہروں پر ہوئے جس طرح شوہروں کے بیویوں پر ہوئے۔ یعنی جس طرح عورتوں کو دینا ہے۔ اُسی طرح لینا بھی ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ مرد اپنے حقوق کا تو عورت سے مطالبہ کرے لیکن عورت کا حق بُھلا دے۔ اگر عورت مرد کے حقوق کی مقروض ہے تو اسی طرح مرد بھی عورت کے حقوق کا مقروض ہے۔''

''قرآن نے یہ چار لفظ کہہ کر لھنّ مثل الذی علیھن انسان کی معاشرتی زندگی کے سب سے بڑے انقلاب کا اعلان کر دیا تھا۔ ان چار لفظوں نے عورت کو وہ سب کچھ دے دیا جو اس کا حق تھا مگر جو اسے کبھی نہیں ملا تھا۔ ان لفظوں نے اسے محرومی و شقاوت کی خاک سے اُٹھایا اور عزت و مساوات کے تخت پر بٹھایا۔ پھر اس اسلوب بیان کی جامعیت اور مانعیت پر غور کرو۔ زندگی و معاشرت کی کون سی بات ہے جو ان چار لفظوں میں نہیں آگئی اور کون سا رخنہ ہے جو بند نہیں کر دیا گیا۔''

''البتہ آگے چل کر یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ باوجود حقوق کی برابری کے ایک خاص درجہ مرد کے لیے ماننا پڑتا ہے۔''

''وللرجال علیه درجة (22912) البتہ عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کو ایک خاص درجہ ضرور حاصل ہوا ہے۔ اس خاص درجہ سے مقصود کون سا

وجہ ہے، اس کا جواب سورۂ نساء میں ہمیں مل جاتا ہے۔"

"الرجال قوّامون علی النساء بما فضل اللّٰہ بعضھم علی بعض و بما انفقوا من اموالھم" مرد عورتوں کے لیے کارفرما ہوئے اس لیے کہ اللہ نے ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی اور اس لیے کہ مرد اپنا مال جو ان کی محنت سے جمع ہوتا ہے عورتوں پر خرچ کرتے ہیں یعنی خاندانی زندگی کا نظام قائم نہیں رہ سکتا۔ اگر کوئی فرد اس کا قوّام یعنی بندوبست کرنے والا نہ ہوا تو یہ قوّام ہستی کس کی ہوئی؟ شوہر کی یا بیوی کی؟ قرآن کہتا ہے خاندانی زندگی کا نظام اس طرح چل رہا ہے کہ قوّام ہستی کی جگہ شوہر کی ہوئی۔ پس اتنا ہی امتیاز ہے جو مرد کو عورت کے مقابلہ میں حاصل ہے بشرطیکہ اس انتظامی ذمہ داری کو جو سرتا سر ایک بوجھ ہے وجہ امتیاز خیال کرلیا جائے۔"

"یہ ظاہر ہے کہ اس امتیاز سے مرد کو کوئی پیدائشی امتیاز حاصل نہیں ہوجاتا۔ محض خاندانی نظام کا ایک خاص ڈھنگ ہے جس نے یہ جگہ اسے دلا دی ہے۔ فرض کرو متمدن انسانوں کا خاندانی نظام اس طرح چلنے لگتا کہ انتظام معیشت کی باگ مرد کی جگہ عورت کے ہاتھ آجاتی تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ امتیاز مرد کو نہیں ملتا۔ عورت کے حصہ میں آتا۔"

"جہاں تک معیشتی اور مالیاتی استقلال کا تعلق ہے قرآن نے اس سے صاف انکار کردیا کہ یہ استقلال صرف مردوں ہی کے حصہ میں آیا ہے۔ اس نے قطعی لفظوں میں اعلان کردیا کہ مرد کی کمائی مرد کے لیے ہوگی۔ عورت کی کمائی عورت کے لیے۔ عورت بیٹی ہوکر باپ سے الگ، بہن ہوکر بھائی سے الگ، بیوی ہوکر شوہر سے الگ، مستقلاً اپنی کمائی کا انتظام کرسکتی ہے اور اس کی مالک ہوسکتی ہے۔"

"للرجال نصیبٌ مما اکتسبوا و للنساء نصیبٌ مما اکتسبن۔ مردوں

نے جو کچھ کمائی کی اس میں ان کا حصّہ ہوا۔ عورتوں نے جو کچھ کمائی کی اس میں اُن کا حصّہ ہوا۔"

"ان تمام تصریحات سے معلوم ہوا کہ جہاں تک جنسی درجہ اور حقوق کا تعلق ہے قرآن کے نزدیک دونوں جنسیں برابر ہیں۔ البتہ معیشت کی فراہمی کا کام نظام معاشرت نے مردوں کے سر ڈال دیا ہے۔ اسی کو وہ ایک خاص درجہ سے تعبیر کرتا ہے۔ اصلاً یہ ایک طرح کا باہمی تقسیم عمل ہے۔ مرد کماتا ہے، عورت خرچ کرتی ہے۔"

"قرآن کے تمام مخاطبات عام ہیں۔ وہ جب کبھی یا ایھا الناس اور یا ایھا الذین آمنوا کہتا ہے تو یکساں طور پر دونوں جنسوں کو مخاطب کرتا ہے۔ اس نے مذہبی اعمال میں امتیاز کی کوئی لکیر ایسی نہیں کھینچی جسے عورت عبور نہ کرسکتی ہو۔ تمام اعمال و طاعات یکساں طور پر دونوں کے لیے ہوئے اور دینی فضیلتوں کے تمام مدارج بھی یکساں طور پر دونوں کے حصّہ میں آئے۔ انسان ان دونوں نصف ٹکڑوں کے ملنے سے انسان ہے۔ ایک نصف دوسرے نصف سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ تو کمتر ہے، میں بہتر ہوں۔"

"خطبات اور بیانات میں آج کل یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے کہ جب کبھی معاشرت و جمعیت کے اعتبار سے لوگوں کا ذکر کیا جائے تو مرد اور عورت دونوں کو یاد کرلیا جائے۔ مثلاً یہ کہیں گے ہر مرد اور عورت کا یہ فرض ہے یا قوم ہر مرد اور عورت سے یہ امید رکھتی ہے۔ ہر ایسا بیان جو اس تصریح سے خالی ہو، ناقص بیان سمجھا جاتا ہے لیکن قرآن نے آج سے تیرہ سو برس پہلے ہی اسلوب بیان اختیار کیا تھا۔ ان المسلمین و المسلمات و المومنین و المومنات......وغیرہ وغیرہ۔"

"یورپ میں آج تک عورت اپنی ذاتی نام سے اپنی شخصیت نمایاں نہیں

کرسکتی جب تک شادی نہیں ہوتی۔ مس تا سن ہے جب شادی ہوگئی تو مسز جونس ہوگئی یعنی خود اس کی شخصیت کوئی مستقل انفرادیت نہیں رکھتی ہے۔ لیکن مسلمانوں کی معاشرتی تہذیب میں کبھی ایسا نامنصفانہ تخیل پیدا نہیں ہوا۔"

عورتوں کی تنقیص کے سلسلے میں عام طور سے یہ قرآنی آیت پیش کی جاتی ہے: "اِنَّ کیدکن عظیم۔" تمھارے یعنی عورتوں کے مکر بہت ہی بڑے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جو صنف اپنی صنفی خصوصیت کے لحاظ ہی سے حیلہ گر اور مکار ہے اس کی صنفی پستی کے اظہار کے لیے کسی اور سہارے کی حاجت نہیں ہے۔ عام مفسرین نے اس کا یہی مطلب قرار دے لیا ہے اور پھر دور تک بھٹکتے چلے گئے ہیں لیکن مولانا آزاد کی نکتہ شناس نگاہ اصل حقیقت کی تہہ تک پہنچ جاتی ہے اور وہ اس کے متعلق سورہ یوسف کی تشریح کے ذیل میں ارشاد فرماتے ہیں:

> "عزیز کے اس قول میں کہ 'اِنَّ کیدکن عظیم' میں جو رائے ظاہر کی گئی ہے ظاہر ہے کہ اپنے وقت اور اپنے شہر کی عورتوں کی نسبت تھی نہ کہ دنیا جہان کی تمام عورتوں کے لیے اور پھر جو کچھ بھی ہے عزیز کا قول ہے۔ خود قرآن کا حکم نہیں ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ لوگوں نے اس مقولے کا اس طرح استعمال شروع کر دیا گویا عورتوں کی جنسی اخلاق کے لیے یہ قرآن کا فیصلہ ہے اور اس کے نزدیک عورتوں کی جنس مردوں کے مقابلے میں زیادہ مکار اور بے عصمتی کی گھاتیں لگانے میں زیادہ ہشیار ہے۔ بلاشبہ مردوں نے اپنی ظالمانہ خود غرضیوں سے عورتوں کے بارے میں ہمیشہ ایسے ہی فیصلے کیے ہیں لیکن قرآن کا یہ فیصلہ نہیں ہے۔"

عورتوں کی پستی اور فطری نقائص کے بارے میں کوئی شخص کتنی ہی سخت رائے رکھتا ہو لیکن اس کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں ہوگا کہ عزیز کے قول کو قرآنی فیصلہ آخر کس استدلال کی بنا پر قرار دیا جا سکتا ہے۔

حقیقتاً مولانا آزاد مرحوم عورت اور مرد میں جنسی تفریق کے قائل نہیں ہیں اور وہ اس نتیجہ

تک قرآنی آیات پر تفکر و تدبر کے بعد پہنچے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ انھیں عورت و مرد میں مطلق مساوات کا قائل مانا جائے۔ وہ اسے تسلیم کرتے ہیں اور کیوں نہ تسلیم کریں جب کہ خود قرآن حکیم اسے صاف صاف کہہ رہا ہے کہ عورتوں پر مردوں کو "قوامیت" کا حق حاصل ہے۔ یعنی ان کی دیکھ بھال اور نگرانی کا اہم فریضہ خصوصی طور سے مردوں پر عائد کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اس پر بھی زور دیتے رہے ہیں کہ اس امتیاز سے مرد کو کوئی پیدائشی امتیاز حاصل نہیں ہو جاتا۔ یہ محض خاندانی نظام کا ایک خاص ڈھنگ ہے جس نے یہ جگہ اسے دلا دی ہے۔ فرض کرو، متمدن انسانوں کا خاندانی نظام اس طرح چلنے لگتا کہ انتظام معیشت کی باگ مرد کی جگہ عورت کے ہاتھ میں آجاتی تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ امتیاز مرد کو نہیں ملتا، عورت کے حصے میں آتا۔ ممکن ہے مولانا کی اس تشریح سے جو قوامیت کے متعلق پیش کی گئی ہے منکرین کا کوئی طبقہ اتفاق نہ کر سکے لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ مولانا کی اس تاویل سے انحراف کرنے کے لیے غور و فکر کے بہت سے لمحے صرف کرنا ہوں گے۔

اصحاب کہف کا واقعہ:

قرآن مجید میں اُمم ماضیہ اور اولین و سابقین کے بارے میں بہت سے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ ان واقعات کے تذکرے سے قرآن مجید کا مدعا اپنے مخاطبین کے سامنے نصائح و عبر کی کتاب کھول کر پیش کرنا ہے۔

تاریخ کے بارے میں کوئی مرتب بیان دینا نہیں ہے۔ اسی لیے اُس کے بیانات میں غیر ضروری تفصیل نہیں ہے۔ اجمال ہے لیکن جو کچھ ہے اس میں سچائی ہے۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ مفسرین نے اس اجمال کو ان جزئیات پر پھیلا دیا ہے جن کی حیثیت بیشتر غیر تحقیقی اور افسانوی ہے اور اپنی اس غلط روش سے قرآن مجید کو مخالفین کے مختلف اعتراضات کا نشانہ بنا رکھا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی تفسیر کو مفسرین کی اس عام غلطی سے بچانے کی سعی کی ہے۔ اُنھوں نے واقعات کی تفصیل میں تاریخ کے مقتضیات کو پورے طور سے ملحوظ رکھا ہے۔ اس کا نتیجہ

یہ ہوا ہے کہ مولانا آزاد مرحوم کی بیان کردہ تفصیلات سے قرآن کریم کی سچائی کا نقش بیشتر دلوں پہ گہرے طور سے ثبت ہو جاتا ہے۔

اصحاب کہف کا واقعہ اس سلسلے میں مثال کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے[1]۔ عام مفسرین نے اسے بڑی بڑی رنگ آمیزیوں کے ساتھ لکھا ہے۔ مولانا کا بیان اس خصوص میں حسب ذیل ہے:

> ''مسیحی مذہب کے ابتدائی قرنوں میں متعدد واقعات ایسے گزرے ہیں کہ عیسائیوں نے مخالفوں کے ظلم و دہشت سے عاجز آکر پہاڑوں کے غار میں پناہ لی اور آبادیوں سے کنارہ کش ہو گئے۔ یہاں تک کہ وہیں وفات پا گئے اور ایک عرصے کے بعد نعشیں برآمد ہوئیں۔ چنانچہ ایک واقعہ خود روم کے اطراف میں گزرا تھا۔ ایک اطالیہ کی طرف منسوب ہے۔ ایک افسس میں بیان کیا جاتا ہے۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس سورت میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ کہاں پیش آیا تھا۔ قرآن نے ''کہف'' کے ساتھ ''الرقیم'' کا لفظ بھی بولا ہے اور بعض ائمہ تابعین نے اس کا یہی مطلب سمجھا تھا کہ یہ ایک شہر کا نام ہے لیکن چونکہ اس نام کا کوئی شہر عام طور پر مشہور نہ تھا اس لیے اکثر مفسر اس طرف چلے گئے کہ یہاں رقیم کے معنی کتابت کے ہیں۔ یعنی ان کے غار پر کوئی کتبہ لگا دیا گیا تھا۔ اس لیے کتبہ والے مشہور ہو گئے۔ لیکن اگر انھوں نے تورات کی طرف رجوع کیا ہوتا تو معلوم ہو جاتا کہ ''رقیم'' وہی لفظ ہے جسے تورات میں ''راقیم'' کہا گیا ہے اور یہ فی الحقیقت ایک شہر کا نام تھا جو آگے چل کر پیٹرا کے نام سے مشہور ہوا اور عرب اسے بطرا کہنے لگے۔ عالمگیر جنگ کے بعد آثار قدیم کی تحقیقات کے جو نئے نئے گوشے کھلے ہیں ان میں ایک پیٹرا بھی ہے اور ان کے انکشافات نے بحث و نظر کے لیے ایک نیا میدان مہیا کر دیا ہے۔''

> ''جزیرہ نمائے سینا اور خلیج عقبہ سے سیدھے شمال کی طرف بڑھیں تو وہ

پہاڑی سلسلے متوازی شروع ہو جاتے ہیں اور سطح زمین بلندی کی طرف اُٹھنے لگتی ہے۔ یہ علاقہ مبطی قبائل کا تھا اور اسی کی ایک پہاڑی سطح پر "راقیم" نامی شہر آباد تھا۔ دوسری صدی عیسوی میں جب رومیوں نے شام اور فلسطین کا الحاق کرلیا تو یہاں کے دوسرے شہروں کی طرح "راقیم" نے بھی ایک رومی آبادی کی حیثیت اختیار کرلی اور یہی زمانہ ہے جب پیٹر کے نام سے اس کے عظیم الشان مندروں اور کھنڈروں کی شہرت دور دور تک پہنچی۔ 640 میں جب مسلمانوں نے یہ علاقہ فتح کیا تو "راقیم" کا نام بہت کم زبانوں پر رہا تھا۔ یہ رومیوں کا پیٹرا اور عربوں کا بطرا تھا۔"

"جنگ کے بعد سے اس علاقہ کی از سرِ نو اثری پیمائش کی جارہی ہے اور نئی نئی باتیں روشنی میں آرہی ہیں۔ ازاں جملہ اس علاقے کے عجیب و غریب غار ہیں جو دور دور تک چلے گئے ہیں اور نہایت وسیع ہیں۔ نیز اپنی نوعیت میں ایسے واقع ہوئے ہیں کہ دن کی روشنی کسی طرح بھی ان کے اندر نہیں پہنچ سکتی۔ ایک غار ایسا بھی ملا ہے جس کے دہانہ کے پاس قدیم عمارتوں کے آثار پائے جاتے ہیں اور بے شمار ستونوں کی کرسیاں شناخت کی گئی ہیں۔ خیال کیا گیا ہے کہ یہ کوئی معبد ہوگا جو یہاں تعمیر کیا گیا تھا۔"

"اس انکشاف کے بعد قدرتی طور پر یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ اصحاب کہف کا واقعہ اسی شہر میں پیش آیا تھا اور قرآن نے صاف صاف "الرقیم" بتادیا ہے اور جب اس نام کا ایک شہر موجود تھا تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ رقیم کے معنی میں تکلفات کیے جائیں اور بغیر کسی بنیاد کے اسے کتبہ پر محمول کیا جائے۔"

"علاوہ بریں دوسرے قرائن بھی اس بات کی تصدیق کرتے ہیں۔ قرآن نے جس طرح اس واقعہ کا ذکر کیا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ کی عرب میں شہرت تھی۔ لوگ اس بارے میں بحثیں کیا کرتے تھے

اور اسے ایک نہایت ہی عجیب وغریب بات تصور کرتے تھے۔"

"اب یہ ظاہر ہے کہ مشرکین عرب کے وسائل معلومات محدود تھے۔ بہت کم امکان ہے کہ دور کی باتیں اُن کے علم میں آئی ہوں۔ پس ضروری ہے کہ یہ قرب وجوار ہی کی کوئی بات ہو اور ان لوگوں کی زبانی سنی جاسکے جن سے ہمیشہ عربوں کا ملنا جلنا رہتا ہو۔ ایسے لوگ کون ہو سکتے تھے۔ اگر اسے پیٹرا کا واقعہ قرار دیا جائے تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ اول تو خود یہ مقام عرب سے قریب تھا یعنی عرب کی سرحد سے ساٹھ ستر میل کے فاصلے پر۔ ثانیاً نبطیوں کی وہاں آبادی تھی اور نبطیوں کے تجارتی قافلے برابر حجاز میں آتے رہتے تھے۔ یقیناً نبطیوں میں اس واقعہ کی شہرت ہوگی اور انھیں سے عربوں نے سنا ہوگا۔"

"خود قریش مکہ کے تجارتی قافلے بھی ہر سال شام جایا کرتے تھے اور سفر کا ذریعہ وہی شاہراہ تھی جو رومیوں نے ساحل خلیج سے لے کر ساحل مارمورا تک تعمیر کر دی تھی۔ پیٹرا اسی شاہراہ پر واقع تھا۔ بلکہ اس نواح کی سب سے پہلی تجارتی منڈی تھی اس لیے اس سے زیادہ قدرتی بات اور کیا ہوسکتی ہے کہ یہ واقعہ اُن کے علم میں آ گیا ہو۔"

اس تمام تفصیل کے بعد مولانا آزاد نے چند تشریح طلب باتوں کا ذکر کیا ہے۔ اُن میں سب سے پہلے اسے بتایا ہے کہ اس واقعہ میں عبرت وتذکیر کی بات یہ ہے کہ "چند نوجوان تھے جنھوں نے سچائی کی راہ میں دنیا اور دنیا کی راحتوں سے مُنہ موڑا اور ایک غار میں پناہ گزیں ہو گئے۔ اُن کے پیچھے ظلم وستم کی قوتیں تھیں۔ سامنے غار کی تاریکی و وحشت تاہم وہ ذرا بھی ہراساں نہ ہوئے۔ اُنھوں نے کہا خدایا تیری ہی رحمت کا آسرا اور تیری ہی چارہ سازی پر بھروسا ہے۔ چنانچہ کئی سال تک وہ وہیں رہے اور اس طرح رہے کہ دنیا کی صداؤں کی طرف سے اُن کے کان بالکل بند تھے۔ پھر ہم نے اُنھیں اُٹھا کر کھڑا کیا تاکہ واضح ہو جائے ان دونوں جماعتوں میں سے کون گروہ تھا جس نے اس عرصہ میں نتائج عمل کا بہتر اندازہ کیا ہے۔" اس عبرت وتذکیر کی

بات کا تفصیل سے تذکرہ کرنے کے بعد مولانا نے ان آیات قرآنی سے مستفاد ہونے والے ان دو امروں کا ذکر کیا ہے۔ ایک تو یہ کہ زندہ رہنے کے لیے وہ نہایت محفوظ اور موزوں مقام ہے کیونکہ ہوا اور روشنی کا راستہ موجود ہے مگر دھوپ کی تپش کا وہاں گزر نہیں، پھر وہ جگہ اندر سے کشادہ ہے۔ دوسرا امر یہ کہ باہر سے دیکھنے والوں کے لیے اندر کا منظر بہت ڈراونا ہوگیا ہے کیونکہ روشنی کے منافذ موجود ہیں۔ اس لیے بالکل اندھیرا نہیں رہتا۔ سورج کسی وقت سامنے آتا نہیں اس لیے بالکل اُجالا بھی نہیں ہوتا۔ روشنی اور اندھیری کی ملی جلی حالت رہتی ہے اور جس غار کی اندرونی فضا ایسی ہوا سے باہر سے جھانک کر دیکھا جائے تو اندر کی ہر چیز ضرور بھیانک منظر پیش کرے گی۔ یہ لوگ کچھ عرصہ تک غار میں رہے۔ اس کے بعد نکلے تو انھیں کچھ اندازہ نہ تھا کتنے عرصہ تک اس میں رہے ہیں۔ وہ سمجھتے تھے باشندوں کا وہی حال ہوگا جس حال میں اُنھیں چھوڑا تھا لیکن اس عرصہ میں یہاں انقلاب ہو چکا تھا۔ اب غلبہ اُن لوگوں کا تھا جو اصحاب کہف ہی کی طرح خدا پرستی کی راہ اختیار کر چکے تھے۔

اصحاب کہف نے یہ مدت کس حال میں بسر کی تھی؟ قرآن مجید نے اس کی کوئی صاف صاف تصریح نہیں کی ہے۔ اس سوال کا جواب قرآن مجید میں صرف آیہ مبارکہ سے ملتا ہے ''فضربنا علی آذانهم فی الکهف سنین عددا'' عام مفسرین نے ''ضرب علی الاذان'' کا یہ مفہوم لیا ہے کہ اُن پر نیند طاری کر دی گئی۔ مولانا کو یہ تفسیر پسند نہیں ہے۔ اُن کے خیال میں اس آیہ مبارکہ کا مطلب صرف اتنا ہے کہ دنیا کی کوئی صدا اُن تک نہیں پہنچتی تھی۔ مولانا کو عام مفسرین کی تفسیر سے اختلاف اس بنا پر ہے کہ عربی محاورات میں نیند کی حالت کے اظہار کے لیے 'ضرب علی الاذان'' کی تعبیر ملتی نہیں، لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ سلف سے لے کر متاخرین کے دور تک اس 'ضرب علی الاذان'' کا مطلب نیند کے طاری ہونے سے کیوں لیا گیا۔ کیا وہ سب عربی محاورات سے اس قدر نابلد تھے؟ بہرحال مولانا نے عام مفسرین کی طرف سے ''ضرب علی الاذان'' کا یہ مطلب لینے کی یہ وجہ بتائی ہے۔ اُن کے نزدیک یہ ایک استعارہ ہے۔ گہری نیند کی حالت کو ضرب علی الاذان سے تشبیہ دی گئی ہے گویا استعارہ تبعیہ کے قبیل کا یہ ایک مجازی استعمال ہے۔ ممکن ہے مولانا کے متعلق کوئی صاحب یہ فرما دیں کہ غیر معمولی مدت تک کسی شخص پر

نیند کا طاری رہنا اُنھیں مستبعد ہوا اس لیے اُنھوں نے "ضرب علی الآذان" کی تاویل کرڈالی تو حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ مولانا اسے مستبعد نہیں قرار دیتے۔ اُنھوں نے یہ صاف صاف فرما دیا ہے "یہ بات کہ ایک آدمی پر غیر معمولی مدت تک نیند کی حالت طاری رہے اور پھر بھی زندہ رہے، طبی تجارب کے مسلمات میں سے ہے اور اس کی مثالیں ہمیشہ تجربے میں آتی رہتی ہیں۔ پس اگر اصحاب کہف پر قدرت الٰہی سے کوئی ایسی حالت طاری ہوگئی جس نے غیر معمولی مدت تک اُنھیں سُلائے رکھا تو یہ کوئی مستبعد بات نہیں۔"

عام مفسرین اس واقعہ کو اس حالت سے متعلق قرار دیتے ہیں جب اصحاب کہف نئے نئے اُس غار میں جا کر مقیم ہوئے تھے۔ اس اقامت کی مدت کو وہ تین سو نو سال قرار دیتے ہیں۔ اتنی مدت تک اُن کا سوتے رہنا مفسرین کو مستبعد معلوم ہوا اور اُنھوں نے اس استبعاد کے دور کرنے کے لیے تاویلات کے سلسلے کو دراز کرڈالا۔ چنانچہ امام رازی نے اپنی تفسیر میں اس واقعہ کے متعلق جہاں اور باتیں لکھی ہیں وہاں اُنھوں نے کرامات اولیا پر متکلمانہ رنگ میں ایک اچھی خاصی بحث چھیڑ دی۔

امام رازی صاحب فرماتے ہیں "اذا ظھر فعل خارق للعادۃ علی ید الانسان فذاک اما ان یکون مقروناً بالدعوے اولا الخ..."

اُن کی اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کوئی خارق عادت فعل کسی انسان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو یا تو وہ فعل دعوے کے ساتھ ملحق ہوگا یا دعوے سے ملحق نہ ہوگا۔ اگر وہ خارق عادت فعل دعوے کے ساتھ ملحق ہوگا تو وہ دعویٰ الوہیت کا دعویٰ ہوگا یا نبوت کا دعویٰ ہوگا یا ولایت کا دعویٰ ہوگا یا سحر اور شیاطین کی طاعت کا دعویٰ ہوگا۔ اس طرح یہ چار قسمیں ہوئیں۔ پہلی قسم الوہیت کا ادعا اور ہمارے اصحاب نے اُسے جائز رکھا ہے جیسا بیان کیا جاتا ہے کہ فرعون الوہیت کا مدعی تھا اور خوارق عادات اُس کے ہاتھوں پر ظاہر ہوتے تھے اور ایسا ہی دجّال کے متعلق نقل کیا گیا ہے۔ ہمارے اصحاب کا خیال ہے کہ اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کی شکل اور وضع خود اُس کے جھوٹ پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے اگر اس کے ہاتھوں پر خوارق عادات کا ظہور ہو تو اس سے عوام کے فریب میں مبتلا ہونے کا خدشہ نہیں ہوسکتا۔ اب دوسری قسم نبوت کا ادعا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو اُس کا دعویٰ

کرنے والا سچا ہوگا یا جھوٹا۔ اگر سچا ہوگا تو پھر ضروری ہے کہ اُس کے ہاتھوں پر خوارق عادات امور کا ظہور ہو۔ جو لوگ انبیا کی نبوت کے قائل ہیں اُن سب کا اس پر اتفاق ہے اور اگر وہ مدعی کاذب ہو تو پھر اُس کے ہاتھوں سے عادت کے توڑنے والے امور کا ظہور نہیں ہونا چاہیے اور اگر کہیں ظہور ہو تو پھر اُس کے معارضہ کا حصول بھی ضروری ہے۔ تیسری قسم ادعائے ولایت تو جو لوگ کرامات اولیا کے قائل ہیں اُنھوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ آیا ایسا ہونا چاہیے کہ پہلے وہ کرامات کا ادعا کرے۔ پھر اُس کے دعوے کے موافق خوارق عادت امور کا ظہور ہو یا اس کی ضرورت نہیں۔

اس بحث کی جزئیات کا استقصا کرنے کے بعد امام رازی صاحب فرماتے ہیں:

''جب یہ سب باتیں ذہن نشین کرلی گئیں تو اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کرامات اولیا کے جائز ہونے پر قرآن، احادیث وغیرہ سب دلالت کرتے ہیں۔ جہاں تک قرآن مجید کا سوال ہے تو اس کے متعلق پہلی حجت تو خود حضرت مریم کا واقعہ ہے۔ سورۂ آل عمران میں ہم نے اس کی توضیح کردی ہے۔ دوسری حجت اصحاب کہف کا واقعہ ہے کہ وہ تین سو برس تک تمام آفات سے محفوظ نوم کی حالت میں بالکل صحیح و سالم غار کی حالت میں رہے اور باری تعالیٰ اُنھیں دھوپ کی مضرت سے محفوظ رکھتا رہا۔''

اس کے بعد امام رازی صاحب نے کرامات اولیا کے سلسلے میں مزید بال کی کھال نکالنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا آزاد مرحوم فکر و نظر کی ان تمام کاوشوں کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ اس سلسلے میں اُن کا خیال حسب ذیل ہے:

''دراصل یہ سارا معاملہ ہی دوسرا ہے اور جب تک مفسرین کے پیدا کیے ہوئے تخیل سے بالکل الگ ہو کر تحقیق نہ کی جائے اصلیت کا سراغ نہیں مل سکتا۔''

"سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ جو حالت اس آیت میں بیان کی گئی ہے وہ کس وقت کی ہے؟ اُس وقت کی ہے جب وہ نئے نئے غار میں جا کر مقیم ہوئے تھے یا اُس وقت کی جب انکشاف حال کے بعد دوبارہ معتکف ہو گئے۔ مفسرین نے خیال کیا، اس کا تعلق پہلے وقت سے ہے اور یہی بنیادی غلطی ہے جس نے سارا اُلجھاؤ پیدا کر دیا ہے۔ دراصل اس کا تعلق بعد کے حالات سے ہے یعنی جب وہ ہمیشہ کے لیے غار میں گوشہ نشین ہو گئے اور پھر کچھ عرصے کے بعد وفات پا گئے تو غار کے اندرونی منظر کی یہ نوعیت ہو گئی تھی۔ لحسبهم ایقاظاً و هم رقود میں "ایقاظ" سے مقصود اُن کا زندہ ہونا ہے اور "رقود" سے مردہ ہونا نہ کہ بیداری اور خواب، چنانچہ عربی میں زندگی و موت کے لیے یہ تعبیر عام و معلوم ہے۔"

"پھر یہ بات سامنے لانی چاہیے کہ یہ واقعہ مسیحی دعوت کی ابتدائی صدیوں کا ہے اور جنھیں پیش آیا تھا وہ عیسائی تھے۔ صرف اتنی بات پر غور کرنے سے سارا معاملہ حل ہو جاتا ہے۔ مسیحی دعوت کی ابتدائی قرنوں میں زہد و انزوا کی ایک خاص زندگی شروع ہو گئی تھی جس نے آگے چل کر رہبانیت کی مختلف شکلیں اختیار کر لیں۔ اس زندگی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ لوگ ترکِ علائق کے بعد کسی پہاڑ کے غار میں یا کسی غیر آباد گوشہ میں معتکف ہو جاتے تھے اور پھر اُن پر استغراقِ عبادت کی ایسی حالت طاری ہو جاتی تھی کہ وضع و نشست کی جو حالت اختیار کر لیتے اُس میں پڑے رہتے یہاں تک کہ زندگی ختم ہو جاتی۔ مثلاً اگر قیام کی حالت میں مشغول ہوئے تھے تو برابر کھڑے ہی رہتے اور اسی حالت میں جان دے دیتے۔ اگر گھٹنے کے بل رکوع کی حالت اختیار کی تھی تو یہی حالت آخر تک قائم رہتی۔ اگر سجدے میں سر رکھ دیا تھا تو پھر سجدے ہی میں پڑے رہتے اور مرنے کے بعد بھی اسی وضع میں نظر آتے۔ زیادہ تر گھٹنے کے بل رکوع کی

وضع اختیار کی جاتی تھی کیونکہ عیسائیوں میں تعبد و تضرع کے لیے یہی وضع رائج ہوگئی تھی۔ غذا کی طرف سے یہ لوگ بالکل بے پروا ہوتے تھے۔ اگر آبادی قریب ہوتی تو لوگ روٹی اور پانی پہنچا دیا کرتے۔ نہیں ہوتی تو یہ اس کی جستجو نہیں کرتے۔ عبادت کا استغراق جستجو کی مہلت ہی نہیں دیتا تھا۔ اس اعتبار سے اُن کی حالت ویسی ہی تھی جیسی ہندوستان کے یوگیوں کی رہ چکی ہے اور اب بھی گاہ گاہ نظر آجاتی ہے۔ جس طرح زندگی میں اُنھیں کوئی نہیں چھیڑتا تھا، اُسی طرح مرنے کے بعد بھی کوئی اس کی جرأت نہ کرتا۔ مدتوں تک اُن کی نعشیں اسی حالت میں باقی رہتیں، جس حالت میں اُنھوں نے زندگی کے آخری لمحے بسر کیے تھے اگر موسم موافق ہوتا اور درندوں سے حفاظت ہوتی تو صدیوں تک ڈھانچے باقی رہتے اور فاصلہ سے دیکھنے والا اُنھیں زندہ انسان تصور کرتا۔ چنانچہ ویٹیکان کے تہہ خانوں میں بے شمار ڈھانچے آج تک محفوظ ہیں جو اسی طرح کے مقامات سے برآمد ہوئے تھے اور اپنی اصلی وضع و ہیئت پر باقی تھے۔ مسیحی رہبانیت کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ اس کی ابتدا اضطراری حالات سے ہوئی تھی۔ آگے چل کر اس نے ایک اختیاری عمل کی نوعیت پیدا کرلی۔ یعنی ابتدا میں لوگوں نے مخالفوں کے ظلم و تشدد سے مجبور ہو کر غاروں اور جنگلوں میں گوشہ نشینی اختیار کی۔ پھر ایسے حالات پیش آئے کہ یہ اضطراری طریقہ زُہد و تعبد کا ایک اختیاری اور مقبول طریقہ بن گیا۔ مزید تشریح اس مقام کی سورۂ حدید کی تشریحات میں ملے گی۔ بہرحال معلوم ہوتا ہے کہ اصحاب کہف کا معاملہ بھی تمام تر اسی نوعیت کا تھا۔ ابتدا میں قوم کے ظلم نے اُنھیں مجبور کیا تھا کہ غار میں پناہ لیں۔ لیکن جب کچھ عرصہ تک وہاں مقیم رہے، تو زہد و عبادت کا استغراق کچھ اس طرح اُن پر چھا گیا کہ پھر دنیا کی طرف لوٹنے پر آمادہ نہ ہوسکے اور گو ملک

کی حالت بدل گئی تھی لیکن وہ بدستور غار میں ہی معتکف رہے۔ یہاں تک کہ اُن کا انتقال ہوگیا۔ انتقال اس حال میں ہوا کہ جس شخص نے ذکر و عبادت کی جو وضع اختیار کرلی تھی وہی وضع آخری لمحوں تک باقی رہی۔ اُن کے وفادار کتے نے بھی آخر تک اُن کا ساتھ دیا۔ وہ پاسبانی کے لیے دہانے کے قریب بیٹھا رہتا تھا۔ جب اُس کے مالک مر گئے تو اُس نے بھی وہیں بیٹھے بیٹھے دم توڑ دیا۔ اب اس واقعہ کے بعد غار کے اندرونی منظر نے ایک عجیب دہشت انگیز نوعیت پیدا کرلی۔ اگر کوئی باہر سے جھانک کر دیکھے تو اُسے راہبوں کا ایک پورا مجمع ذکر و تعبد میں مشغول دکھائی دے گا۔ کوئی گھٹنے کے بل رکوع کی حالت میں ہے۔ کوئی سجدے میں پڑا ہے۔ کوئی ہاتھ جوڑے اوپر کی طرف دیکھ رہا ہے۔ دہانے کے قریب ایک کتا ہے۔ وہ بھی بازو پھیلائے باہر کی طرف منہ کیے ہوئے ہے۔ یہ منظر دیکھ کر ممکن نہیں کہ آدمی دہشت سے کانپ نہ اُٹھے کیونکہ اُس نے یہ سمجھ کر جھانکا تھا کہ مُردوں کی قبر ہے۔ مگر منظر جو دکھائی دیا وہ زندہ انسانوں کا ہے۔"

"یہ تفسیر سامنے رکھ کر معاملہ کے تمام پہلوؤں پر نظر ڈالو۔ ہر بات اس طرح واضح ہوجاتی ہے گویا تمام قفلوں کو کھلنے کے لیے صرف اسی ایک کنجی کا انتظار تھا۔ تحسبهم ایقاظا وهم رقود کا مطلب بھی ٹھیک ٹھیک اپنی جگہ بیٹھ گیا۔ کسی دوراز کار توجیہ کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ کیونکہ اس طرح کا منظر یہی خیال پیدا کرے گا کہ لوگ زندہ ہیں۔ حالانکہ زندہ نہیں۔" لو اطلعت علیهم لولیت منهم فرارا و لملئت منهم رعبا" کی علت بھی سامنے آگئی اور تمام بے معنی توجیہیں غیر ضروری ہوگئیں۔ اگر تم کسی قبر کے اندر جھانک کر دیکھو اور تمھیں مردہ نعش کی جگہ ایک آدمی نماز پڑھتا دکھائی دے تو تمھارا کیا حال ہوگا۔ یقیناً مارے دہشت کے چیخ اُٹھو گے۔

اسی طرح و نقلبھم ذات الیمین و ذات الشمال کی تفسیر میں بھی کسی تکلف کی احتیاج باقی نہ رہی۔ غار شمال و جنوب رویہ واقع تھا اور ان دونوں حیثیتوں میں ہوا اور روشنی کے منافذ تھے جیسا کہ آیت "و تـری الشمس اذا طلعت" سے تبادر ہوتا ہے۔ پس بالمقابل منافذ ہونے کی وجہ سے ہوا برابر چلتی رہتی تھی اور اُن کے ڈھانچے داہنے سے بائیں اور بائیں سے داہنی جانب اس طرح متحرک رہتے جیسے ایک زندہ آدمی ایک طرف سے پلٹ کر دوسری طرف دیکھے۔"

اس تفسیر کے بعد اس سوال کا جواب بھی خود بخود مل گیا کہ قرآن نے خصوصیت کے ساتھ یہ بات کیوں بیان کی کہ سورج کی کرنیں غار کے اندر نہیں پہنچتیں جیسا کہ آیت 17 میں ہے اور کیوں اسے قدرت الٰہی کی ایک نشانی فرمایا کہ ذلک من آیـات اللہ معلوم ہو گیا کہ یہ دراصل اس بات کی تمہید تھی جو بعد کو آیت 18 میں بیان کی گئی ہے کہ تـحسبھم ایقاظاً وھم رقود یعنی چونکہ یہ بات بیان کرنی تھی کہ مرنے کے بعد اُن کی نعشیں عرصہ تک باقی رہیں حتیٰ کہ دیکھنے والوں کو زندہ انسانوں کا گمان ہوتا تھا اس لیے پہلے اس کی علت واضح کر دی کہ جس غار میں معتکف ہوئے تھے وہ اس طرح کا غار تھا کہ انسانی جسم زیادہ سے زیادہ عرصہ تک اُس میں قائم رہ سکتا تھا کیونکہ سورج کی روشنی اس میں پہنچتی رہتی لیکن سورج کی تپش کا اُس میں گزر نہ تھا۔ جو چیز نعش کو جلد گلا سڑا دیتی ہے وہ سورج کی تپش ہے اور جو چیز تازگی پیدا کرتی ہے وہ ہوا اور روشنی ہے۔ ہوا چلتی رہتی تھی روشنی پہنچتی رہتی تھی مگر تپش سے پوری حفاظت تھی۔"

مولانا کی اس توجیہہ سے مسئلہ کی بہت سی گرہیں کھل جاتی ہیں اور پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں لیکن ابھی ایک گرہ باقی ہے۔ قرآنی آیات پر نظر کرنے سے بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ "ولبثوا فی کھفھم ثلاث مائۃ سنین و ازدادوا تسعاً" خود واقعہ کا قرآن کی طرف سے بیان ہے۔

کی حالت بدل گئی تھی لیکن وہ بدستور غار میں ہی معتکف رہے۔ یہاں تک کہ اُن کا انتقال ہو گیا۔ انتقال اس حال میں ہوا کہ جس شخص نے ذکر و عبادت کی جو وضع اختیار کر لی تھی وہی وضع آخری لمحوں تک باقی رہی۔ اُن کے وفادار کتے نے بھی آخر تک اُن کا ساتھ دیا۔ وہ پاسبانی کے لیے دہانے کے قریب بیٹھا رہتا تھا۔ جب اُس کے مالک مر گئے تو اُس نے بھی وہیں بیٹھے بیٹھے دم توڑ دیا۔ اب اس واقعہ کے بعد غار کے اندرونی منظر نے ایک عجیب دہشت انگیز نوعیت پیدا کر لی۔ اگر کوئی باہر سے جھانک کر دیکھے تو اُسے راہبوں کا ایک پورا مجمع ذکر و تعبد میں مشغول دکھائی دے گا۔ کوئی گھٹنے کے بل رکوع کی حالت میں ہے۔ کوئی سجدے میں پڑا ہے۔ کوئی ہاتھ جوڑے اوپر کی طرف دیکھ رہا ہے۔ دہانے کے قریب ایک کتا ہے۔ وہ بھی بازو پھیلائے باہر کی طرف منہ کیے ہوئے ہے۔ یہ منظر دیکھ کر ممکن نہیں کہ آدمی دہشت سے کانپ نہ اُٹھے کیونکہ اُس نے یہ سمجھ کر جھانکا تھا کہ مُردوں کی قبر ہے۔ مگر منظر جو دکھائی دیا وہ زندہ انسانوں کا ہے۔"

"یہ تفسیر سامنے رکھ کر معاملہ کے تمام پہلوؤں پر نظر ڈالو۔ ہر بات اس طرح واضح ہو جاتی ہے گویا تمام قفلوں کو کھلنے کے لیے صرف اسی ایک کنجی کا انتظار تھا تحسبھم ایقاظاً وھم رقود کا مطلب بھی ٹھیک ٹھیک اپنی جگہ بیٹھ گیا۔ کسی دور از کار توجیہ کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ کیونکہ اس طرح کا منظر یہی خیال پیدا کرے گا کہ لوگ زندہ ہیں۔ حالانکہ زندہ نہیں۔ "لو اطلعت علیھم لولیت منھم فراراً و لملئت منھم رعباً" کی علت بھی سامنے آ گئی اور تمام بے معنی توجیہیں غیر ضروری ہو گئیں۔ اگر تم کسی قبر کے اندر جھانک کر دیکھو اور تمہیں مردہ نعش کی جگہ ایک آدمی نماز پڑھتا دکھائی دے تو تمہارا کیا حال ہوگا۔ یقیناً مارے دہشت کے چیخ اُٹھو گے۔

اسی طرح و نقلبھم ذات الیمین و ذات الشمال کی تفسیر میں بھی کسی تکلف کی احتیاج باقی نہ رہی۔ غار شمال و جنوب رویہ واقع تھا اور ان دونوں حیثیتوں میں ہوا اور روشنی کے منافذ تھے جیسا کہ آیت "و تری الشمس اذا طلعت" سے متبادر ہوتا ہے۔ پس بالمقابل منافذ ہونے کی وجہ سے ہوا برابر چلتی رہتی تھی اور اُن کے ڈھانچے داہنے سے بائیں اور بائیں سے داہنی جانب اس طرح متحرک رہتے جیسے ایک زندہ آدمی ایک طرف سے پلٹ کر دوسری طرف دیکھے۔"

اس تفسیر کے بعد اس سوال کا جواب بھی خود بخود مل گیا کہ قرآن نے خصوصیت کے ساتھ یہ بات کیوں بیان کی کہ سورج کی کرنیں غار کے اندر نہیں پہنچتیں جیسا کہ آیت 17 میں ہے اور کیوں اسے قدرت الٰہی کی ایک نشانی فرمایا کہ ذلک من آیات اللہ معلوم ہو گیا کہ یہ دراصل اس بات کی تمہید تھی جو بعد کو آیت 18 میں بیان کی گئی ہے کہ تحسبھم ایقاظاً وھم رقود یعنی چونکہ یہ بات بیان کرنی تھی کہ مرنے کے بعد اُن کی نعشیں عرصہ تک باقی رہیں حتیٰ کہ دیکھنے والوں کو زندہ انسانوں کا گمان ہوتا تھا اس لیے پہلے اس کی علت واضح کر دی کہ جس غار میں معتکف ہوئے تھے وہ اس طرح کا غار تھا کہ انسانی جسم زیادہ سے زیادہ عرصہ تک اُس میں قائم رہ سکتا تھا کیونکہ سورج کی روشنی اس میں پہنچتی رہتی لیکن سورج کی تپش کا اُس میں گزر نہ تھا۔ جو چیز نعش کو جلد گلا سڑا دیتی ہے وہ سورج کی تپش ہے اور جو چیز تازگی پیدا کرتی ہے وہ ہوا اور روشنی ہے۔ ہوا چلتی رہتی تھی روشنی پہنچتی رہتی تھی مگر تپش سے پوری حفاظت تھی۔"

مولانا کی اس توجیہ سے مسئلہ کی بہت سی گرہیں کھل جاتی ہیں اور پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں لیکن ابھی ایک گرہ باقی ہے۔ قرآنی آیات پر نظر کرنے سے بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ "ولبثوا فی کھفھم ثلاث مائۃ سنین و ازدادوا تسعاً" خود واقعہ کا قرآن کی طرف سے بیان ہے

اور اگر اسے مان لیا جاتا ہے تو پھر ان تمام واقعات کو غار میں پہلے پہل جانے ہی سے متعلق کرنا ہوگا۔ اب اگر "و لبثوا فی کھفھم ثلاث مائۃ سنین و ازدادوا تسعا" کو یقولون سے متعلق کیا جاتا ہے تو "یقولون" اور لبثوا کے درمیان میں کئی ایسے ٹکڑے آجاتے ہیں جن کی وجہ سے "و لبثوا" کو "یقولون" سے وابستہ کرنے میں ذرا تکلف محسوس ہوتا ہے لیکن ابن عباسؓ وغیرہ نے اسی وابستگی کو تسلیم کرلیا ہے اور یقیناً وہ قرآن کے اسالیب بیان کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔ بہرحال مولانا نے اس بارے میں جو لکھا ہے اسے بھی سن لیجیے۔ آپ متن قرآن پر نظر کرنے کے بعد جو مسلک بھی اختیار کریں لیکن اس کا تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ مولانا کا مستند بہت مستحکم ہے اور خصوصیت سے اس لیے کہ اُن کی تفسیر مختلف پہلوؤں سے عقل و فہم کے لیے زیادہ قابل قبول ہے۔ و ھو ھذا۔

ولبثوا فی کھفھم ثلاث مائۃ سنین و ازدادوا تسعا(25) کیا یہ خود قرآن کی تصریح ہے کہ وہ لوگ اتنی مدت تک غار میں پڑے رہے؟ لیکن اگر ایسا ہے تو پھر اس کے بعد کیوں فرمایا کہ قل اللہ اعلم بما لبثوا؟ مفسرین کو اس اشکال کے دور کرنے میں طرح طرح کے تکلفات کرنے پڑے۔ حالانکہ صاف مطلب وہی ہے جو حضرت عبداللہ ابن عباس سے مروی ہے۔ یعنی جس طرح پہلے اُن کی تعداد کے بارے میں لوگوں کے مختلف اقوال نقل کیے تھے اسی طرح یہاں مدت بقا کے بارے میں لوگوں کا قول نقل کیا ہے۔ یعنی لوگ کہتے ہیں غار میں تین سو برس تک رہے۔ بعضوں نے اس پر نو برس اور بڑھا دیے۔ تم کہہ دو اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ فی الحقیقت کتنی مدت گزر چکی ہے۔ پس یہ قرآن کی تصریح نہیں ہے۔ لوگوں کا قول ہے۔ اور 'سیقولون' سے نقل اقوال کا جو سلسلہ شروع ہوا ہے۔ اسی سلسلہ کی یہ آخری کڑی ہے۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے بھی ایسی ہی تفسیر مروی ہے۔ امام قرطبی نے حضرت ابن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ "اولئک قوم فنوا وعدموا منذ مدۃ طویلۃ" یعنی اصحاب کہف کی موت پر ایک مدت گزر چکی ہے۔ اُن کے اجسام فنا ہو گئے جس طرح ہر جسم فنا ہو جاتا ہے۔ ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شام کے غزوات میں بعض صحابہ کا گزر اصحاب کہف کے غار پر ہوا تھا اور اُنھیں ان کی ہڈیاں ملی تھیں۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو اس سے اس کی بھی تصدیق ہو گئی کہ یہ واقعہ پیٹرا میں پیش آیا تھا۔

اسی سورۂ کہف میں ''ذوالقرنین'' کا تذکرہ بھی ہے۔ ذوالقرنین کی شخصیت کی تعیین میں اختلاف ہے۔ قرن کے معنی عربی میں بھی اور عبرانی میں بھی سینگ کے ہیں۔ ایسی صورت میں ''ذوالقرنین'' کا مطلب ہوا دو سینگوں والا لیکن تاریخ میں کسی ایسے بادشاہ کا سراغ نہیں ملتا جس کا لقب ''ذوالقرنین'' ہو لہٰذا ''قرن'' کے معنی میں گوناگوں تکلفات کیے گئے۔ چونکہ فتوحات کی وسعت اور مشرق و مغرب کی حکمرانی کے لحاظ سے سکندر مقدونی بہت مشہور ہے۔ اس لیے متاخرین نے اُسی کو متعین کرلیا۔ چنانچہ امام رازی نے سکندر ہی کو ذوالقرنین قرار دے دیا۔ سکندر مقدونی کے مراد لینے پر جو اعتراضات ہوتے ہیں اُنھیں بھی امام رازی نے نقل کر دیا ہے اور اُن کے ست و کمزور اور بے محل جوابات دیے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کا ذوالقرنین کسی طرح بھی سکندر مقدونی نہیں ہوسکتا۔ مولانا آزاد کی تصریح کے مطابق نہ تو وہ خدا پرست تھا نہ عادل، نہ مفتوح قوموں کے لیے فیاض تھا اور نہ کوئی اُس نے ''سد'' بنائی۔

بہرحال مفسرین ذوالقرنین کی شخصیت کے تعین میں کسی واضح منزل تک نہ پہنچ سکے۔ مولانا نے ذوالقرنین کی شخصیت کی تعیین میں قابل رشک دادِ تحقیق دی ہے۔ اُن کی نگاہِ تحقیق میں قرآن کے ذوالقرنین کا مصداق سائرس (کیخسرو) ایران کا مشہور بادشاہ ہے۔ اُس کا لقب بھی ذوالقرنین (دو سینگوں والا) تھا اور اس میں قرآن کی تمام بیان کردہ خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں۔ مولانا نے اس کے بارے میں بہت ہی تفصیلی بحث کی ہے اور اس کے ہر ہر گوشے کا گہرے تاریخی نقطۂ نظر سے جائزہ لیا ہے اور اس کا کوئی پہلو تشنۂ بحث نہیں چھوڑا ہے۔ اس بحث کا ایک مختصر اقتباس یہاں درج کیا جا رہا ہے:

> ''چونکہ (دانیال) کے ایک خواب میں میڈیا اور فارس کی مملکتوں کو دو سینگوں سے تشبیہ دی گئی تھی اس لیے خیال ہوتا تھا کہ عجب نہیں فارس کے شہنشاہ کے لیے یہودیوں میں ذوالقرنین کا تخیل پیدا ہوگیا ہو۔ یعنی دو سینگوں والی شہنشاہی اور وہ اسے اس لقب سے پکارتے ہوں۔ تاہم یہ محض ایک قیاس تھا اس کی تائید میں کوئی تاریخی شہادت موجود نہ تھی۔ لیکن 1838 کے ایک انکشاف نے جس کے نتائج بہت عرصہ بعد منظر عام پر

آئے اس قیاس کو ایک تاریخی حقیقت ثابت کر دیا اور معلوم ہو گیا کہ فی الحقیقت شہنشاہ سائرس کا لقب ذوالقرنین تھا اور یہ محض یہودیوں کا کوئی مذہبی تخیل نہ تھا بلکہ خود سائرس کا یا باشندگان فارس کا مجوزہ اور پسندیدہ نام تھا۔"

اس انکشاف نے شک وتخمین کے تمام پردے اُٹھا دیے۔ یہ خود سائرس کا ایک سنگی تمثال ہے جو اصطخر کے کھنڈروں میں دستیاب ہوا۔ اس سائرس کا جسم اس طرح دکھایا گیا ہے کہ اس کے دونوں طرف عقاب کی طرح پَر نکلے ہوئے ہیں اور سر پر مینڈھے کی طرح دو سینگ ہیں۔ اوپر خط میخی میں جو کتبہ کندہ تھا اُس کا بڑا حصہ ٹوٹ کر ضائع ہو چکا ہے مگر جس قدر باقی ہے وہ اس کے لیے کافی ہے کہ تمثال کی شخصیت واضح ہو جائے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ ماوراء فارس کی مملکتوں کو دو سینگوں سے تشبیہ دینے کا تخیل ایک مقبول اور عام تخیل تھا اور یقیناً سائرس کو "ذوالقرنین" کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ تمثال میں پَروں کا ہونا اُس کے ملکوتی فضائل وصفات کی طرف اشارہ ہے کیونکہ نہ صرف پارسیوں میں بلکہ تمام معاصر قوموں میں یہ اعتقاد عام طور پر پیدا ہو گیا تھا کہ وہ ایک غیر معمولی نوعیت کا انسان ہے۔

"دو سینگوں کا تخیل ابتدا میں کیوں کر پیدا ہوا؟ کیا اس کی بنیاد دانیال نبی کا خواب تھا یا بطور خود سائرس نے یا باشندگان پارس نے یہ تخیل پیدا کیا؟ اس کا فیصلہ مشکل ہے۔ لیکن اگر توریت کی روایات تسلیم کر لی جائیں تو سائرس سے لے کر آرٹا کسز (ارتخششت) اول تک تمام شہنشاہ پارس انبیاء بنی اسرائیل سے عقیدت رکھتے تھے اور اس سے ہو سکتا ہے کہ اسی خواب سے ذوالقرنین کا لقب پیدا ہو گیا ہو۔ بہرحال اب اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں رہی کہ سائرس کو ذوالقرنین سمجھا جاتا تھا اور یقیناً عرب کے یہودی بھی اُسے اُسی لقب سے پکارا کرتے تھے۔"

"اس حقیقت کی وضاحت کے بعد جب سائرس کے اُن حالات پر نظر ڈالی جاتی ہے جو یونانی مورخوں کی زبانی ہم تک پہنچے ہیں تو معلوم ہوتا

ہے کہ قرآن کے بیان کی ہُو بہو تصویر ہے اور دونوں بیان اس درجہ باہم مطابقت رکھتے ہیں کہ ممکن نہیں کسی دوسری شخصیت کا وہم و گمان بھی کیا جاسکے۔''

اسی ذیل میں مولانا نے یاجوج و ماجوج کی تاریخی اہمیت اور ان قوموں کی خصوصیات وغیرہ پر بھی محققانہ عنوان سے روشنی ڈالی ہے۔

مولانا نہ صرف ایک بلند پایہ مفکر تھے بلکہ اعلیٰ سطح کے غیر جانب دار محقق بھی تھے۔ اسی لیے اُن کے قلم سے جو رائے نکلتی تھی یا وہ جو تحقیق فرماتے تھے وہ ہر حیثیت سے بیشتر مکمل ہوتی تھی اور آخری چیز ہوتی تھی اور فکر و تحقیق کے تمام راستے کبھی تقلیدی طور سے طے نہیں کرتے تھے۔ اُن کی ہر جنبش قلم سے اُن کی بلند مجتہدانہ حیثیت واضح ہوتی ہے۔ اُنھوں نے بہت سے قرآنی بیانات اور تعلیمات کو منکر ادیان سے قریب تر کر دیا ہے اور یہ اُن کی وہ مذہبی خدمت ہے جس سے کوئی بافہم شخص انکار نہیں کرسکتا۔ ان مطالب کے ذہن نشین کرنے میں ان کی تحریر کا اطناب، ان کے بیان کی خطابت خاص ممد و معاون ہوتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس تفسیر میں ایسے مقامات ہی نہیں ہیں جن سے اختلاف کی گنجائش نکل سکے۔ مولانا عدیم الفرصت انسان تھے۔ اُن کے مشاغل متنوع تھے۔ زیادہ تر حافظے پر اعتماد کر کے لکھنے کے عادی تھے۔ اس لیے ایسے مقامات بہر حال مل سکتے ہیں جن سے اختلاف کیا جانا جسارت نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔

---

[1] اصحاب کہف کا تفصیلی تذکرہ پندرھویں پارے سبحٰن الذی۔ سورۂ کہف میں ہے۔ مولانا کے نقاط بحث کے ذہن نشین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا متن سامنے رکھا جائے۔ اَمْ حَسِبْتَ اَنَّ اَصْحٰبَ الْكَهْفِ وَ الرَّقِيْمِ كَانُوْا مِنْ اٰيٰتِنَا عَجَبًا ٥ اِذْ اَوَى الْفِتْيَةُ اِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوْا رَبَّنَاۤ اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً وَّ هَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا ٥ فَضَرَبْنَا عَلٰۤى اٰذَانِهِمْ فِى الْكَهْفِ سِنِيْنَ عَدَدًا ٥ ثُمَّ بَعَثْنٰهُمْ لِنَعْلَمَ اَىُّ الْحِزْبَيْنِ اَحْصٰى لِمَا لَبِثُوْۤا اَمَدًا ٥ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَاَهُمْ بِالْحَقِّ ؕ اِنَّهُمْ فِتْيَةٌ اٰمَنُوْا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنٰهُمْ هُدًى ٥ وَّ رَبَطْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ اِذْ قَامُوْا فَقَالُوْا رَبُّنَا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ لَنْ نَّدْعُوَاۡ مِنْ دُوْنِهٖۤ اِلٰهًا لَّقَدْ قُلْنَاۤ

اِذًا شَطَطًا ۝ هٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اٰلِهَةً ؕ لَوْلَا يَاْتُوْنَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطٰنٍۭ بَيِّنٍ ؕ
فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا ۝ وَ اِذِ اعْتَزَلْتُمُوْهُمْ وَ مَا يَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ فَاْوٗٓا
اِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّنْ رَّحْمَتِهٖ وَ يُهَيِّئْ لَكُمْ مِّنْ اَمْرِكُمْ مِّرْفَقًا ۝ وَ تَرَى
الشَّمْسَ اِذَا طَلَعَتْ تَّزٰوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِيْنِ وَ اِذَا غَرَبَتْ تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ
الشِّمَالِ وَ هُمْ فِيْ فَجْوَةٍ مِّنْهُ ؕ ذٰلِكَ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ ؕ مَنْ يَّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ۚ وَ
مَنْ يُّضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهٗ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ۝ وَ تَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَّ هُمْ رُقُوْدٌ ۖۗ وَّ نُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ
الْيَمِيْنِ وَ ذَاتَ الشِّمَالِ ۖۗ وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيْدِ ؕ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ
لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَّ لَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا ۝ وَ كَذٰلِكَ بَعَثْنٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُوْا بَيْنَهُمْ ؕ قَالَ
قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ؕ قَالُوْا لَبِثْنَا يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ؕ قَالُوْا رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ ؕ
فَابْعَثُوْٓا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖٓ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَآ اَزْكٰى طَعَامًا فَلْيَاْتِكُمْ بِرِزْقٍ
مِّنْهُ وَ لْيَتَلَطَّفْ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ اَحَدًا ۝ اِنَّهُمْ اِنْ يَّظْهَرُوْا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوْكُمْ اَوْ
يُعِيْدُوْكُمْ فِيْ مِلَّتِهِمْ وَ لَنْ تُفْلِحُوْٓا اِذًا اَبَدًا ۝ وَ كَذٰلِكَ اَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوْٓا اَنَّ
وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَّ اَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيْهَا ۚ اِذْ يَتَنَازَعُوْنَ بَيْنَهُمْ اَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوْا عَلَيْهِمْ
بُنْيَانًا ؕ رَبُّهُمْ اَعْلَمُ بِهِمْ ؕ قَالَ الَّذِيْنَ غَلَبُوْا عَلٰٓى اَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَّسْجِدًا ۝
سَيَقُوْلُوْنَ ثَلٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ ۚ وَ يَقُوْلُوْنَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ۚ
وَ يَقُوْلُوْنَ سَبْعَةٌ وَّ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ؕ قُلْ رَّبِّيْٓ اَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَّا يَعْلَمُهُمْ اِلَّا قَلِيْلٌ ۬ فَلَا
تُمَارِ فِيْهِمْ اِلَّا مِرَآءً ظَاهِرًا ۪ وَّ لَا تَسْتَفْتِ فِيْهِمْ مِّنْهُمْ اَحَدًا ۝ وَ لَا تَقُوْلَنَّ لِشَايْءٍ اِنِّيْ
فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا ۝ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ ۫ وَ اذْكُرْ رَّبَّكَ اِذَا نَسِيْتَ وَ قُلْ عَسٰٓى اَنْ
يَّهْدِيَنِ رَبِّيْ لِاَقْرَبَ مِنْ هٰذَا رَشَدًا ۝ وَ لَبِثُوْا فِيْ كَهْفِهِمْ ثَلٰثَ مِائَةٍ سِنِيْنَ وَ ازْدَادُوْا
تِسْعًا ۝ قُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوْا ۚ لَهٗ غَيْبُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ

ترجمہ: اے پیغمبر کیا تو خیال کرتا ہے کہ غار اور رقیم والے ہماری نشانیوں میں سے کوئی عجیب نشانی تھے۔ جب ایسا ہوا تھا کہ چند نوجوان غار میں جا بیٹھے تھے اور انھوں نے دعا کی تھی "پروردگار تیرے حضور سے ہم پر رحمت ہو اور تو ہمارے اس کام کے لیے کامیابی کا سامان مہیا کر دے۔ پس غار میں کئی برسوں تک ہم نے

اُن کے کان دنیا کی طرف سے بند کر رکھے پھر اُنھیں اُٹھا کھڑا کیا تا کہ واضح ہو جائے دونوں جماعتوں میں سے کون ہے جو گزری ہوئی مدّت کا زیادہ بہتر طریقہ پر احاطہ کر سکتا ہے۔ اے پیغمبر ہم ان لوگوں کی خبر ٹھیک ٹھیک تیرے آگے بیان کر دیتے ہیں۔ وہ چند نوجوان تھے کہ اپنے پروردگار پر ایمان لائے تھے ہم نے اُنھیں ہدایت میں زیادہ مضبوط کر دیا اور اُن کے دلوں کو صبر و استقامت میں بندش کر دی۔ وہ جب راہِ حق میں کھڑے ہوئے تو اُنھوں نے صاف صاف کہہ دیا۔ ہمارا پروردگار تو وہی ہے جو آسمان و زمین کا پروردگار ہے۔ ہم اُس کے سوا کسی اور معبود کو پکارنے والے نہیں۔ اگر ہم ایسا کریں تو یہ بڑی ہی بے جا بات ہوگی۔ یہ ہماری قوم کے لوگ ہیں جو اللہ کے سوا دوسرے معبودوں کو پکڑے بیٹھے ہیں۔ وہ اگر معبود ہیں تو کیوں اس کے لیے کوئی روشن دلیل پیش نہیں کرتے پھر اس سے بڑھ کر ظالم کون ہو سکتا ہے جو اللہ پر جھوٹ کہہ کر بہتان باندھے پھر وہ آپس میں کہنے لگے کہ جب ہم نے ان لوگوں سے اور اُن سے جنھیں یہ اللہ کے سوا پوجتے ہیں کنارہ کشی کر لی تو چاہیے کہ غار میں چل کر پناہ لیں۔ ہمارا پروردگار اپنی رحمت کا سایہ ہم پر پھیلائے گا اور ہمارے اس معاملہ کے لیے سارے سروسامان مہیا کر دے گا اور وہ جس غار میں جا کر بیٹھے وہ اس طرح واقع ہوئی ہے کہ جب سورج نکلے تو تم دیکھو کہ اُن کے داہنے جانب سے ہٹا ہوا رہتا ہے اور جب ڈوبے تو بائیں طرف کترا کر نکل جاتا ہے اور وہ اس کے اندر ایک کشادہ جگہ میں پڑے ہیں۔ یہ اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔ جس کسی پر وہ راہ کھول دے تو وہی راہ پر ہے اور جس پر گم کر دے تو تم کسی کو اس کا کارساز نہ پاؤ گے اور تم اُنھیں دیکھو تو خیال کرو یہ جاگ رہے ہیں حالانکہ وہ سو رہے ہیں۔ ہم اُنھیں دائیں بائیں پلٹتے رہتے ہیں اور اُن کا کتا چوکھٹ کی جگہ اپنے دونوں بازو پھیلائے بیٹھا ہے۔ اگر تم اُنھیں جھانک کر دیکھو تو اُلٹے پاؤں بھاگ کھڑے ہو اور تم پر (اُن کے منظر سے) دہشت چھا جائے اور اسی طرح یہ بات ہوئی کہ ہم نے اُنھیں پھر اُٹھا کھڑا کیا تا کہ آپس میں ایک دوسرے سے پوچھ گچھ کریں۔ اُن میں سے ایک کہنے والے نے کہا "ہم یہاں کتنی دیر تک رہے ہوں گے۔ سب نے کہا ایک دن یا ایک دن کا کچھ حصہ پھر بولے ہمارا پروردگار ہی بہتر جانتا ہے کہ کتنی دیر تک یہاں پڑے رہے ہیں۔ اچھا ایک آدمی کو یہ سکہ دے کر شہر میں بھیجو جا کر دیکھے۔ کس کے یہاں اچھا کھانا ملتا ہے اور جہاں کہیں سے ملے تھوڑی بہت غذا لے آئے اور چپکے سے لائے۔ کسی کو ہماری خبر نہ ہونے پائے۔ اگر لوگوں نے خبر پالی تو وہ چھوڑنے والے نہیں۔ یا تو سنگسار کریں گے یا مجبور کریں گے کہ پھر اُن کے دین میں

واپس چلے جائیں۔ اگر ایسا ہوا تو پھر کبھی تم فلاح نہ پاسکو گے اور اسی طرح یہ بات بھی ہوئی کہ ہم نے لوگوں کو اُن کے حال سے واقف کردیا اور اس لیے واقف کردیا کہ لوگ جان لیں۔ اللہ کا وعدہ سچا ہے اور قیامت کے آنے میں کوئی شبہ نہیں۔ اسی وقت کی بات ہے کہ لوگ آپس میں بحث کرنے لگے۔ ان لوگوں کے معاملہ میں کیا کیا جائے۔ لوگوں نے کہا اس غار پر ایک عمارت بنادو۔ ان پر جو گزری ان کا پروردگار ہی اُسے بہتر جانتا ہے۔ تب اُن لوگوں نے کہ معاملات پر غالب آ گئے تھے کہا۔ "ٹھیک ہے ہم ضرور ان کے مرقد پر ایک عبادت گاہ بنائیں گے" کچھ لوگ کہیں گے کہ غار والے تین آدمی تھے۔ چوتھا اُن کا کتا تھا۔ کچھ لوگ ایسا بھی کہتے ہیں۔ نہیں پانچ تھے۔ چھٹا ان کا کتا تھا۔ یہ سب اندھیرے میں تیر چلاتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں سات تھے۔ آٹھواں اُن کا کتا۔ کہہ دے۔ اُن کی اصل گنتی تو میرا پروردگار ہی بہتر جانتا ہے کیونکہ اُن کا علم بہت کم لوگوں کے علم میں آیا ہے۔ تو لوگوں سے اس بارے میں بحث و نزاع نہ کر مگر صرف اس حد تک کہ صاف صاف بات میں ہو اور نہ اُن لوگوں میں سے کسی سے اس بارے میں کچھ دریافت کر اور کوئی بات ہو مگر کبھی ایسا نہ کہو میں کل اُسے ضرور کر کے رہوں گا الا یہ کہ جو کچھ ہوگا وہی جو اللہ چاہے گا اور جب کبھی بھول جاؤ تو اپنے پروردگار کی یاد تازہ کرلو۔ تم کہو امید ہے میرا پروردگار اس سے بھی زیادہ کامیابی کی راہ مجھ پر کھول دے گا اور (کہتے ہیں) وہ غار میں تین سو برس تک رہے اور لوگوں نے نو برس اور بڑھا دیے ہیں (اے پیغمبر) تو کہہ دے اللہ ہی بہتر جانتا ہے وہ کتنی مدت تک رہے۔ وہ آسمان و زمین کی ساری پوشیدہ باتیں جاننے والا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی فکر کا مذہبی پہلو

پروفیسر انور معظم

اُنیسویں صدی کا دوسرا نصف نہ صرف مسلم دنیا بلکہ پورے مشرق کے لیے عظیم تبدیلیوں کا عرصہ رہا ہے۔ علم جدید کی بنیادوں پر تعمیر ہونے والی سیاسی اور فوجی طاقت نے نہ صرف علمی، تہذیبی اور سیاسی اعتبار سے پس ماندہ ایشیا اور افریقہ کو اپنی آئندہ کئی برسوں تک برقرار رہنے والی سامراجی گرفت میں لے لیا بلکہ اسی کے ساتھ علم جدید اور مغربی تہذیب سے مقبوضہ معاشروں کے ذہنی سرمائے اور فکری رویّوں کے علاوہ ان معاشروں کی تہذیبی اقدار کو بھی دعوتِ مبارزت دے دی۔ غالباً پہلی بار ہندوستان کے سوچنے والوں کے سامنے یہ تشویش ناک سوال اُبھر کر آیا کہ مغرب کی علمی، تہذیبی اور سیاسی برتری کا جواب دینے کے لیے ان کے پاس کچھ ہے بھی یا نہیں؟ اور پہلی بار ہندوستانی مفکرین، مورخین اور مذہبی علما نے اپنی علمی اور تہذیبی روایت کا تنقیدی جائزہ لینا شروع کیا۔ انیسویں صدی کی آخری اور بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیاں ہندوستان کی تاریخ تہذیب، مذہب، ادب، فنون لطیفہ کی بازیافت کا سنہری دور بناتی ہیں اور یہ سارا کام انگریزوں کی رہنمائی یا ان کے علما کے اُکسانے پر ہوا اور اس رہنمائی میں جو سیاسی خطرات مضمر تھے اُنھوں نے بعد کی سیاسی تبدیلیوں اور مذہبی فرقہ پرستی کے رجحانات میں اپنے آپ کو ظاہر بھی کیا۔

مفکر دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو اپنے ماضی کے علمی اور تہذیبی سرمائے کو

دریافت کرتے اور مناسب ترتیب کے ساتھ اپنے عہد کے لوگوں کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ دوسرے وہ جو اس سرمائے کی محض دریافت و ترتیب پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسے اپنے عہد کی ضروریات کے لیے استعمال بھی کرنا چاہتے ہیں۔ دونوں قسم کے مفکر اپنی علاحدہ نوعیت کی اہمیت رکھتے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا تعلق دوسری قسم کے عالموں اور مفکروں سے ہے۔ عہدِ جدید کے ہندوستان میں اس نوع کے علما اور مفکرین کا کام بے حد معنی خیز رہا ہے۔ اس قسم کے عہدِ آشنا مفکرین ایک بنے بنائے منصوبے کے تحت کام کرتے ہیں۔ چنانچہ لوکمانیہ تلک، آروبندو گھوش، گوپال کرشن گوکھلے، راجہ رام موہن رائے، سیّد احمد خاں، محسن الملک، شبلی، شیخ الہند مولانا محمود الحسن اور اقبال نے ایک فکری منصوبہ بندی کے ساتھ ہی کام کیا ہے۔

ابوالکلام آزاد نے اپنی فکری زندگی کے دو مقاصد منتخب کیے۔ ایک قلیل مدّتی اور دوسرا طویل مدّتی۔ قلیل مدّتی مقصد یہ کہ مسلمانانِ ہند کو ایسا فکری نظام فراہم کیا جائے جو مستقبل میں مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ مذہبی، سماجی اور سیاسی ہم آہنگی کے ساتھ پُر امن اور خوش حال زندگی بسر کرنے کی ضمانت فراہم کر سکے۔ ان دو مقاصد کے پیشِ نظر اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ آزاد کو ہندوستان میں اسلام کے مستقبل کی اتنی فکر نہ تھی جتنی مسلمانوں کے مستقبل کی۔ (ان دونوں باتوں میں بڑا اہم فرق ہے) دوسری بات یہ کہ ان دونوں مقاصد کے لیے آزاد نے ایک سیاسی لیڈر سے زیادہ ایک عالم کی طرح، اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں سیاسی اور سماجی قیادت پیش کی۔ اس مضمون میں ابوالکلام آزاد کی مذہبی فکر کے تفصیلی جائزے کو سامنے نہیں رکھا گیا ہے بلکہ ان کی فکر میں شامل مذہبی عنصر کی نشاندہی کی کوشش کی گئی ہے۔

اگر ہم یہ مان کر چلیں کہ ابوالکلام آزاد صرف پیدائشی مسلمان نہیں تھے بلکہ ایماناً مسلمان تھے تو ان کے مذہبی رویّوں کے سمجھنے میں کافی آسانی ہو جائے گی۔ مولوی عبدالرزاق ملیح آبادی کے اس سوال پر کہ ان کے مذہبی خیالات میں انقلاب کیونکر ہو گیا، آزاد نے جواب دیا:

> ''آپ کا یہ سوال میرے لیے سب سے زیادہ اہم ہے۔ میں پیدائشی طور پر مسلمان ہوں، لیکن آپ یہ سن کر تعجب کریں گے کہ پیدائشی اور خاندانی ورثے میں مجھے جو مذہب ملا تھا میں اس پر قانع نہیں رہا اور جونہی مجھ میں

اتنی طاقت پیدا ہوئی کہ کسی چیز کو اپنے سے الگ کروں، میں نے اسے
الگ کر دیا اور پھر ایک خالی دل و دماغ لے کر طلب و جستجو میں نکلا۔"[1]

آزاد ایک نہایت قدامت پرست، پیر گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد اور بڑے بھائی دونوں عقائد کے معاملے میں انتہائی روایت پرست اور سخت گیر تھے۔ آزاد آزاد مزاج تھے اور انھوں نے ان پابندیوں کے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور اندھی تقلید کے بجائے اپنے مطالعے، اپنی فہم اور اپنے وجدان کے مطابق قرآن مجید کو سمجھنے کی کوشش کی۔ "دراصل میں خود اپنے باپ کا باغی تھا۔ والد مرحوم بہت بڑے پیر تھے۔ جمود و تقلید پیری مریدی اور متعلقہ رسوم و عوائد میں اس قدر متشدد تھے کہ دنیا بھر کے مسلمانوں کی تعداد صرف ڈھائی عدد بتایا کرتے تھے۔ میرے ذہن و دل کے لیے یہ ماحول ناقابل برداشت تھا اور جب والد سے ذہنی کشمکش آخری حد تک پہنچ گئی تو میں نے جلا وطنی اختیار کر لی۔"[2] ورثے میں ملی ہوئی عقائد کی تعبیرات سے خود کو الگ کرنا شدید ذہنی اور جذباتی اذیت سے گزرنا ہے۔ آزاد اس اذیت سے گزرے اور کامیاب گزرے۔ انھیں اسلام ملا۔ "بلاشبہ یہ اسلام ہے۔ لیکن وہ اسلام نہیں ہے جو محض رسوم و تقلید کا مجموعہ تھا اور مجھے پیدائشی ورثے میں ملا تھا۔ میں اب اس لیے مسلمان نہیں ہوں کہ مجھے خاندانی طور پر ایسا ہی ہونا چاہیے بلکہ اس لیے ہوں کہ میں نے اپنی طلب و جستجو سے اس کا سراغ پایا ہے۔"[3]

آزاد کے اسلام کا روپ کیسا تھا، اس کا اندازہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان کے "طلب و جستجو" کے دور پر ایک نظر ڈالیں۔ آزاد کے بیان کے مطابق یہ دور چودہ سال کی عمر 1902 سے بائیس سال کی عمر 1910 تک رہا۔ "الہلال" کے آغاز سے پہلے تک۔[4] یہ دور وہ ہے جب آزاد نے تمام معروف و مروج اسلامی علوم کے ماخذ کی متابعت سے اپنے کو چھڑا لیا تھا۔ اب ان کا ذہن ہر اثر کے لیے کھلا تھا۔ غالباً سب سے پہلا اور فوری اثر سرسید کی فکر کا تھا اور خاص طور پر سرسید کے اس اصول کا کہ اسلامی عقائد کو فطرت کے قوانین اور عقلی دلائل کی کسوٹی پر کھرا اترنا چاہیے۔ سرسید کی فکر کا یہ حملہ تو خیر آزاد پر کچھ اتنا سخت تھا کہ ان کے قدم ڈگمگاتے دکھائی دیتے ہیں۔ اس کی تفصیل خود آزاد ہی بیان کرتے ہیں۔ انھوں نے ایک مضمون 'اسلام اور محرم' 'احسن الاخبار 1903 میں شائع کرایا۔ اس میں 'بدعات' پر شدید حملہ تھا۔ اس مضمون کے خلاف کلکتہ کے شیعوں میں

زبردست جوش پیدا ہوا۔ بلکہ تشدد کے استعمال کا خطرہ بھی پیدا ہو گیا۔ اس مضمون کے مخالف بدعت موقف پر آزاد کے خاندان والے خصوصاً ان کے بڑے بھائی سخت چراغ پا ہوئے۔ صورتِ حال کی سنگینی کا اور اس پر اپنی اذیت کا اظہار آزاد نے رنجور عظیم آبادی کے نام اپنے خطوط میں کیا ہے۔[5] اپنے ایک خط میں وہ کہتے ہیں کہ انھوں نے محرم میں تماثیل پرستی کو ترک کرنے کی بات کہی ہے جو اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ مولانا، معلوم ہوتا ہے، اس وقت تک اپنی مخالف تقلید روش کے باعث مسلمانوں کے ایک خاص طبقے میں کافی معروف ہو چکے تھے۔ چنانچہ ایک اور خط سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد کے بڑے بھائی انھیں "بداعمال" اور "آوارہ کے ساتھ ساتھ کذاب" "بے علم" وائل بمذہب نیچری (یا قریب بہ نیچری)، سمجھتے تھے اور اپنی تقریروں میں یہ بات کہتے بھی تھے۔[6] آزاد ان الزامات پر بے حد جذباتی ہو کر احتجاج کرتے ہیں (اس وقت وہ چودہ سال کے نوجوان تھے)۔ ایک خط میں وہ تسلیم کرتے ہیں کہ انھوں نے بعض 'اصلاحی خیال' سرسید کی تجاویز سے اخذ کیے ہیں۔ مثلاً پردہ اور تعلیم نسواں، ضرورت تاویل در آیات مبحوث فیہ، صحتِ فلسفۂ جدید و تغلیط فلسفۂ قدیم وغیرہ۔[7] آزاد کی یہ رائے بھی تھی کہ بلا ضرورت ایک سے زائد شادیاں کرنا قرآن سے ثابت نہیں۔ ان کے بھائی نے اس رائے کو رد کیا کہ پچھلے مفسروں نے ایسا کہیں نہیں لکھا ہے اور کہا "یہ خیالات نیچریاں اور ملحدانہ ہیں۔ اور تو نیچری ہے۔"[8] آزاد اپنے کو نیچری یا ملحد کہلوانے کے لیے تیار نہیں تھے۔ "مجھے اس کا افسوس ہوا کہ کہیں اس امر کی خبر والد صاحب کو نہ ہو جائے اور وہ بھی مجھے نیچری نہ سمجھنے لگیں۔"[9]

غلط سمجھے جانے کی اذیت کی یہ کیفیت ہر جستجو کرنے والے ذہن کا مقدر ہوتی ہے سیلاب پر دو بڑا تند رو ہوتا ہے۔ اچھے اچھوں کے قدم ڈگمگا جاتے ہیں، آزاد کا کہنا ہے دورِ جستجو میں وہ تین سوالات پر غور کر رہے تھے۔ "(i) کیا خدا کا کوئی وجود ہے؟ (ii) اگر خدا ہے تو مذاہب میں اختلاف کیوں ہے۔ حقیقت ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر مذہب ہدایت اور امن کے لیے ہے تو پھر بھی مذہب جھگڑوں اور خونریزیوں کا سبب کیوں ہے۔ (iii) خود کسی ایک مذہب کے ماننے والے بھی مختلف باہم مخالف گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک کیوں حق پر ہے، دوسرا کیوں نہیں؟"[10] یہاں یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دورِ طلب و جستجو ہی میں آزاد ادیان کے جواز اور ان کے تقابل کو

اپنی مذہبی فکر کا نقطۂ آغاز قرار دے چکے تھے اور یہ فیصلہ وہ الہلالی دور سے پہلے ہی کر چکے تھے۔ اِن سوالوں کا جواب اُنھوں نے مختلف مذاہب کی مقدس کتابوں میں تلاش کیا۔ان مذاہب کے عالموں اور ناسکوں سے بھی بحثیں کیں۔جدید فلسفے اور سائنسی نظریات سے واقفیت حاصل کی۔

آزاد نے اپنے ذہن کے دروازے کھول کر بڑا خطرہ مول لیا تھا۔ان کے چند بیانات کے مطابق، مذہب اور عقل کے درمیان آویزش میں وہ مادیت اور عقلیت پرستی کی طرف جھکنے لگے اور بالآخر دہری ہو گئے۔مادیت پرستی اور عقلیت پرستی پر فخر کرنے لگے۔مذہب محض جہل و توہم بن گیا۔کیفیت یہ تھی کہ "میرا ظاہری روپ ایک ایسے مذہبی آدمی کا تھا جو مذہب کو عقل و علم کے ساتھ ساتھ چلانا چاہتا ہے۔لیکن میرے اندر اعتقاد میں قطعی الحاد تھا اور عمل میں قطعی فسق۔"[11] میری رائے میں عقل پرستی یا الحاد کا یہ دَور اس قدر طویل 'یعنی نو برس' نہیں ہو سکتا جیسا کہ آزاد بتاتے ہیں۔کیونکہ خود ان کے یہاں اور دوسرے شواہد کے مطابق اس دَور یعنی 1903 اور 1910 کے درمیان اُنھوں نے جو کچھ لکھا اور کیا اس سے آزاد کی اس الحاد اثر پذیری کی زیادہ مدت تک برقراری کی تصدیق نہیں ہوتی۔مثلاً اس دور (یا کسی بھی دَور) کی کوئی ایسی تحریر ہمیں نہیں ملتی جس پر الحاد کا گمان ہو سکے۔زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس دَور میں وہ مسلم فلاسفہ کی طرح مذہبی مسائل پر سوچنے لگے تھے۔اس دَور میں خود ان ہی کے بیان کے مطابق اُنھوں نے جو کچھ لکھا اس کے موضوعات پر نظر ڈالیے۔چند یہ ہیں:[12]

> "غزالی، حقیقتِ معجزات، رسالہ اسلامی توحید اور مذاہب عالم، محمد عبدہ، قانونِ نشو و نما اور قرآن، القول الثابت (موضوع مذہب اور عقل)، اتحاف الخلف (موضوع 'مذہب اور عقل کے حدود') البرہان (موضوع: اسلام، شک، یقین) الدین الخالص (اسلام)، الحرب فی الاسلام، سیرۃ ابن تیمیہ، جدید علم کلام کی ضرورت، فنِ اخبار نویسی، سرسید کے دفاع میں مضمون، العلوم الجدیدہ والاسلام، تعلیم نسواں (پردہ کی مخالفت میں)، پنچ کشن، ضوء غیر مرئی، نانک اور کبیر کی تحریکیں، برہمو سماج، آریہ سماج، انجمن ترقی اُردو، اُردو شارٹ ہینڈ، نیوٹن کا مسئلہ کشش ثقل، وغیرہ۔"

اِن عنوانات سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ اس دَورِ طلب و جستجو میں آزاد کی علمی اور فکری دلچسپیاں کس قدر پریشانی کا منظر پیش کررہی ہیں۔ وہ بیک وقت مذہب، فلسفہ، صحافت، سائنس اور عصری مسائل پر لکھ رہے تھے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دَور میں اُنھوں نے مذہب پر جو مضامین لکھنے کی خبر دی ہے وہ مضامین اسلام کی صداقت ثابت کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں، سائنس یا فلسفے کی نہیں۔ پھر اسی دَور میں اُنھوں نے کئی اُردو رسائل کی ادارت بھی کی جیسے ''المصباح'' (1901) ''تحفۂ احمدیہ'' (1903)، ''خدنگ نظر''، ''لسان الصدق'' (کلکتہ۔ 1905) ''الندوہ'' (لکھنؤ۔ 1905-1906)، ''وکیل'' (امرتسر۔ 1906)، ''دارالسلطنت'' (کلکتہ۔1907) وغیرہ۔ ان میں سے کوئی اخبار یا رسالہ مخالف مذہب پالیسی نہیں رکھتا تھا۔ ان کی ادارت سے آزاد کا وابستہ ہونا بھی بتاتا ہے کہ ان کی شہرت عقل پرست یا ملحد کی نہیں تھی۔ ان کے بیان کردہ دورِ الحاد کے آخری چار برسوں میں لکھے گئے جن مضامین کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ سب مذہب اور سائنس کے حدود اور قرآن کی صداقت اور اس کے طریقۂ استدلال پر لکھے گئے ہیں۔ اگر آزاد کا بیان سچ مانا جائے تو پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ یا تو یہ ملحدانہ تحریریں ہماری دسترس میں نہیں یا پھر آزاد نے اپنی ملحدانہ فکر کو تحریری شکل نہیں دی۔

بہرحال مندرجہ بالا گفتگو سے ایک چیز واضح ہوکر سامنے آتی ہے کہ آزاد اپنے ابتدائی دَور ہی میں تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہوگئے تھے۔ اُنھوں نے طے کرلیا تھا کہ وہ خود مشاہدہ کریں گے، تجربہ کریں گے اور اپنے نتائج خود اخذ کریں گے۔ 1921 میں اپنے اس دَور کے بارے میں بتاتے ہیں ''میں اپنی آئندہ زندگی، زندگی کے کاموں اور کاموں کے طریق و اسلوب کی نسبت خالی الذہن نہ تھا اور نہ اپنے ارادے کے بہنے کے لیے اوقات و حوادث کے کسی سیلاب کا منتظر تھا۔ میں نے ہمیشہ بہنے کی جگہ چلنے کی کوشش کی ہے۔''[13]

اوپر کے سطور میں آزاد کے ''طلب و جستجو'' کے دَور پر ایک نظر ڈالی گئی۔ یہ دَور 1910 میں اپنے اختتام کو اس طرح پہنچا کہ آزاد نے اسلام کے حقیقی رُوپ کو پالیا۔ مذہب کی طرف، یعنی اسلام کے حقیقی معنوں کے طرف، واپسی کے ساتھ ہی آزاد کو اپنی زندگی کا لائحۂ عمل بھی مل گیا۔ ایک ''مذہبِ عمل'' — ''دعوت اور تبلیغ کا مذہبِ عمل'' یعنی رسولوں، پیغمبروں کا، حکمت اور سنت کا

طریق عمل۔"[14] 1920 میں اپنے اس بیان کے بعد 1942 میں وہ اپنی اسلامی بازیافت کو یاد کرتے ہوئے کہتے ہیں: "میں نے جو اعتقاد حقیقت کی جستجو میں کھو دیا تھا وہ اسی جستجو کے ہاتھوں پھر واپس مل گیا۔ البتہ جو عقیدہ کھویا تھا وہ تقلیدی تھا اور جو عقیدہ پایا وہ تحقیقی تھا۔"[15] اس مسلک کی وضاحت عبدالرزاق ملیح آبادی یوں کرتے ہیں۔ "مولانا مذہباً سلفِ صالحین کے مسلک پر استوار تھے اور عقائد میں مسلکِ سلف سے تجاوز گوارا نہ تھا۔ لیکن عمل میں بڑے روادار تھے۔ ہندوستان میں مسلکِ سلف کو ماننے والے اپنے آپ کو اہلِ حدیث کہتے ہیں اور عرب ملکوں میں ان کا نام 'سلفی' ہے۔"[16] "ترجمان القرآن" میں وضعیت کے برخلاف سلف کی فہم قرآن کو اپنے لیے سند مانتے ہوئے آزاد صحابہ اور خلافتِ راشدہ کے دور کو عہدِ سلف سے تعبیر کرتے ہیں۔[17] دوسرے الفاظ میں عہدِ صحابہ کے بعد کی کسی سند کو اپنے لیے ضروری خیال نہیں کرتے اور یہی مسلک اہلِ حدیث بھی ہے۔

فکرِ اسلامی کا وہ پُرشور دریا جس نے عہدِ وسطیٰ میں اپنا پورا پھیلاؤ حاصل کیا تھا بیسویں صدی کی ابتدا میں پورے عالمِ اسلام میں رواں تھا۔ علماءِ ہند بھی اس عہدِ اولین و عہدِ وسطیٰ کی اسناد سے معمور شاہراہ پر چل رہے تھے۔ اس دریا کے علاوہ پسند فوارے فکرِ جدید کے پھوٹے تھے جو چھوٹے موٹے تالاب تو بن سکے مگر جوئے رواں نہ بن پائے۔ جیسے سر سید احمد خاں ہندوستان میں، سید محمد عبدہ مصر میں، اور سید جمال الدین افغانی بہ حیثیت مجموعی عالمِ اسلام میں۔ تینوں کم و بیش آزاد کے ہم عصر کہلائے جا سکتے ہیں۔[18] میں یہاں ابوالکلام آزاد سے ان تینوں مفکرین کا تقابل نہیں کروں گا۔ یہ ایک علاحدہ مطالعہ طلب کرتا ہے۔ اتنا عرض کروں گا کہ علماءِ ہند کے مقابلے میں آزاد، مذہبی زاویہ نظر کے اعتبار سے، ان مفکرین کے ہم صف نظر آتے ہیں۔ وضاحت یوں ہے:

فکری آوارگی کے بعد جب دفعتاً انھیں اسلام کی روشنی ملی تو انھوں نے پایا کہ "مذہب کی راہ عقل و ادراک سے نہیں بلکہ خالص اور بے میل جذبات سے طے کی جا سکتی ہے۔ مذہبی سچائی کا پالینا اس لیے کٹھن نہیں کہ وہ مشکل ہے بلکہ اس لیے کہ وہ بہت ہی آسان ہے"۔[19] یعنی

ملنا ترا اگر نہیں آساں تو سہل تھا
دشوار تو یہی ہے کہ دشوار بھی نہیں

صداقتِ مذہب تک پہنچنے کے لیے عقل وادراک کے بجائے 'خالص اور بے میل جذبات' کی ضرورت پرزور دینے کا مطلب فکری یا عقلی ذرائع کو نااہل قرار دینا نہیں ہے۔ آزاد کا مقصد مذہب کے اس روپ کو سچا بتانا ہے جو انسان کے دل میں بلا واسطہ منعکس ہوتا ہے اور اپنی صداقت کے لیے کسی دلیل کا محتاج نہیں رہتا۔ البتہ جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، جہاں مذہبی عقائد کا مادی مظاہر سے تعلق ہو جاتا ہے وہاں وہ عقلِ انسانی کو موثر مانتے ہیں۔ یہ موقف افغانی اور ان کے شاگرد سید محمد عبدہ کے موقف سے مشابہ ہے جب کہ سرسید بڑی حد تک، صداقتِ مذہب کے لیے بھی دل کا نہیں دماغ کا آئینہ ہی موزوں ٹھہراتے ہیں۔

سید جمال الدین افغانی، سید احمد خاں اور سید محمد عبدہ کی طرح ابوالکلام آزاد اس طبقۂ مفکرین سے تعلق رکھتے ہیں جنھیں میں "تبدیلی کے مفکر" کہتا ہوں۔ 'تبدیلی کے مفکر' سے میری مراد ایسے مفکرین ہیں جو اپنے علم و دانش سے مسائل کا صرف تجزیہ کر لینا کافی نہیں سمجھتے بلکہ اپنے معاشرے کی موجودہ حالت کو ایک بہتر صورت حال میں بدلنا بھی چاہتے ہیں۔[20] یہاں معاشرے کو بدلنے کا مطلب صرف سماجی اصلاح نہیں بلکہ ایک مجموعی ذہنی اور تہذیبی تبدیلی ہے اگر چہ کہ سرسید، افغانی اور عبدہ کئی مسائل پر ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں، لیکن آزاد کی مذہبی فکر اور طریقۂ کار ان تینوں سے کسی نہ کسی طرح متاثر نظر آتے ہیں (ان کے علاوہ شبلی کی پرچھائیں بھی اکثر جگہ دکھائی دے جائے گی) یہ محض اتفاق نہیں۔ آزاد کی مذہبی فکر کے تعین میں مسلم معاشرے کی تبدیلی کا مقصد اسی طرح فیصلہ کن ہے جس طرح وہ افغانی، عبدہ اور سرسید کی مذہبی فکر میں رہا ہے اور یہی وہ مقصد ہے جس نے ان چاروں کی مذہبی فکر کو ایک دوسرے سے ممتاز بھی کیا ہے۔ افغانی بہ حیثیت مجموعی مسلمانانِ عالم کی فکر اور طریقۂ کار میں مغربی علمی اور فوجی برتری اور تہذیبی خطرات کی رعایت سے انقلابی تبدیلی لانا چاہتے تھے۔ مغربی علم سے پورا پورا استفادہ کرتے ہوئے وہ اجنبی مغربی تہذیب کو رد کرتے ہیں دستوری جمہوری حکومت مانگتے ہیں اور مغربی اور خصوصاً انگریزی استعمار کے خلاف مسلم ممالک کے باہمی سیاسی تعاون (اتحاد الاسلامیہ) اور

مسلمانانِ عالم کی عملی جدوجہد کا منصوبہ پیش کرتے ہیں۔[21] محمد عبدہ کی تبدیلی مصری معاشرے یا کچھ آگے بڑھ کر عرب معاشروں میں تبدیلی سے مشروط تھی۔ مغربی علم کو وہ بھی قبول کرتے اور اجنبی مغربی تہذیب کو رد کرتے ہیں۔ شاہی کی جگہ دستوری جمہوری نظامِ ریاست مانگتے ہیں۔ مگر انگریزی استعمار کے خلاف جدوجہد ان کے پروگرام کا حصّہ نہیں۔ سرسید نے صرف مغربی علم اور تہذیب سے استفادہ کو مسلمانانِ ہند کے معاشرے میں تبدیلی کا واحد ذریعہ قرار دیا۔ ابوالکلام آزاد کی تبدیلی کا تصور ہندوستان کے سیاسی اور مذہبی ماضی اور حال کے تجربات کی روشنی میں ہندوستانی مسلمانوں کے مستقبل کی فکرمندی سے عبارت ہے۔

جیسا کہ عرض کیا گیا آزاد نے حقیقی اسلام اور اپنی آئندہ زندگی کا لائحہ عمل دونوں 1910 یا 1911 میں پالیے تھے۔ ''الہلال'' کے شمارے اکتوبر، نومبر 1912 میں اُنھوں نے اعلان کیا کہ مسلمانوں کی اپنی ایک پالیسی ہونی چاہیے۔ مغرب یا ہندوؤں سے تہذیب و معاشرت اور سیاست کے سبق سیکھنے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کی اتباع ضروری ہے۔ ''اصل تبدیلی مذہبی تبدیلی ہے۔ اس کے بغیر سیاسی پالیسی میں تبدیلی سے کچھ نہ ہوگا۔''

آزاد کے بارے میں یہ رائے کافی مقبول ہے کہ ابتدائی (الہلالی) دور میں آزاد ایک قدامت پسند مسلم عالم تھے۔ مگر کانگریسی رہنما بننے کے بعد کانگریس کی پالیسیوں کے مطابق اُنھوں نے اپنے مذہبی زاویہ نظر کو بھی بدل دیا۔ چنانچہ آزاد کے وحدتِ ادیان، مشترکہ ہندوستانی تہذیب و قومیت کے تصورات اسی تبدیلی کے مظہر ہیں۔ میری رائے میں یہ خیال آزاد کے عہد بہ عہد ظاہر کردہ خیالات کے غیر تشفی بخش مطالعے کا نتیجہ ہے۔ ابوالکلام آزاد نے اپنے تمام مذہبی، تہذیبی اور سیاسی زاویہ ہائے نظر 1912 کے قریب قریب مرتب کرلیے تھے۔ ان پر بعد میں ان کی کانگریس سے وابستگی نے کوئی اثر نہیں ڈالا۔ بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ اس کے برعکس کانگریس سے ان کی وابستگی مسلمانانِ ہند کے مستقبل کے بارے میں ان کے انہی مرتب شدہ تصورات کا نتیجہ تھی۔

بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں انڈین نیشنل کانگریس ایک مقبول سیاسی پارٹی کی طرح اُبھر چکی تھی۔ مسلمان سرسید کی ہدایت کے مطابق کانگریس اور ملک کی سیاست میں شرکت سے احتراز کی پالیسی پر عمل کر رہے تھے۔ 1906 میں سرکار انگلیشیہ کی تائید کے ساتھ تشکیل پانے والی

مسلم لیگ ابھی اپنے اطراف کا پورا پورا جائزہ نہیں لے پائی تھی۔ سرسید کی ہدایت بے اثر ہو چکی تھی اور اب ہندوستانی مسلمان کشاکش میں تھا کہ حکومت کا ساتھ دے یا ہندو اکثریت رکھنے والی کانگریس سے ہاتھ ملائے۔ یہ پس منظر ہے مسلمانوں کو آزاد کے اس مشورے کا کہ انھیں مغرب یا ہندوؤں کے در پر جانے کی ضرورت نہیں بلکہ قرآن مجید سے رہنمائی طلب کرنا کافی ہے اس مشورے سے مغرب یا ہندو کی تحقیر مقصود نہیں تھی۔ دراصل یہ مشورہ آزاد خود اپنے کو بھی دے رہے تھے۔ سیاسی نقشہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو بہ حیثیت مسلمانوں کے کوئی فیصلہ کرنا تھا اور ان سے اسی کی توقع بھی کی جارہی تھی۔ یہاں جو بات قابل توجہ ہے وہ یہ کہ آزاد اس وقت (یعنی الہلالی دور میں) جس سوال کا جواب دے رہے تھے وہ یہ نہیں تھا کہ حکومت کی طرف جائیں یا کانگریس کی طرف۔ سوال یہ تھا کہ مسلمان ملک کی آزادی کی تحریک میں حصہ لیں یا نہ لیں اور اسی سوال کا جواب وہ قرآن مجید سے لینا چاہتے تھے۔ ابوالکلام آزاد اس وقت ''مولانا'' اور بڑے حیران کن، مرعوب کن مولانا بن چکے تھے۔ ایک مولانا کی حیثیت سے انھیں مسلمانانِ ہند کو سیاسی مشورہ دینا تھا۔ یہ سیاسی مشورہ اُنھوں نے مذہبی اصطلاحات اور علامات میں دیا۔ اس پر رجعت پسندی اور مذہبی احیاپسندی کا الزام لگانے سے پہلے یہ بھی دیکھ لیجیے کہ اس دور میں ایک آزاد ہی نہیں بیشتر ہندو کانگریسی اور غیر کانگریسی رہنما بھی مذہبی اصطلاحات کے ذریعے ہندوؤں کو سیاسی جدوجہد کے لیے اُبھار رہے تھے۔

آزاد نے ''الہلال'' کے دوسرے شمارے میں تحریکِ آزادی میں مسلمانوں کی شرکت کے ناگزیر ہونے کا قرآنی جواز یوں پیش کیا۔

> ''ہندوؤں کے لیے آزادی کی جدوجہد کرنا حب الوطنی ہے۔ مگر مسلمانوں کے لیے ایک فرض دینی اور داخل فی جہاد فی سبیل اللہ۔ جہاد کے معنی میں ہر وہ کوشش داخل ہے جو حق وصداقت اور انسانی بند استبداد وغلامی کے توڑنے کے لیے کی جائے۔''[22]

مسلمانانِ ہند کو اسلامی تعلیمات کے ذریعے متحد کرنے کے لیے آزاد نے جماعت ''حزب اللہ'' کے قیام کا اعلان بھی اسی دوران کیا۔ لیکن اس جماعت کے بارے میں پوری

تفصیلات نہیں ملتی۔[23]

1947 تک ذیلی برِاعظم ہند میں اور 1947 کے بعد ہندوستان میں ہندو اکثریت اور مسلم اقلیت کے خوف کا جو مسئلہ موضوعِ بحث بنا رہا ہے، اس مسئلہ پر آزاد دسمبر 1912 میں یوں اسلامی اصطلاحات عائد کرتے ہیں:

"ہندو مجارٹی کا خوف دل سے نکال دیجیے۔ اصل شے قوموں کی معنوی قوت ہے جو اس کے اخلاق، اس کے کیرکٹر، اس کے اتحاد اور دراصل ہماری اصطلاح میں مشیت الٰہی اور اعمال حسنہ سے پیدا ہوتی ہے۔"[24]

قومیت کا جذبہ جسے تحریک آزادی کو طاقتور بنانے کے لیے اُبھارا جارہا تھا، اس کا ذکر کرتے ہوئے آزاد اپنا یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ مسلمان اپنی کوئی علاحدہ قومیت نہیں رکھتے۔ ان کے پاس تو صرف ان کا مذہب ہے، خدا ہے اور یہی وہ تصورات ہیں جو مسلمانوں کو متحد اور آمادۂ عمل کر سکتے ہیں۔[25] 1912 ہی سے، یعنی کانگریس میں شمولیت سے بہت پہلے، آزاد مسلم لیگ کی قیادت امراوخواص کے ہاتھوں رہنے کے مخالف تھے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ مسلمانوں کو ہندوؤں سے لڑوانے میں حکومت کا ہاتھ ہے اور یہ کام وہ مسلم لیگ کے ذریعے کروا رہی ہے۔[26]

آزاد نے تحریک آزادی میں مسلمانوں کی شرکت کو منظم کرنے کے لیے اسلامی تصورِ امامت کو بھی آزمایا۔ 1920 میں اُنھوں نے طے کیا کہ مسلمانوں کو مذہب کی راہ سے منظم کیا جائے۔ ان کا ایک امام ہو۔ یہ امام ہندوؤں سے معاہدہ کرکے انگریزوں پر جہاد کا اعلان کرے اور ہندو مسلمانوں کی متحدہ قوت سے انگریزوں کو شکست دی جائے۔[27] آزاد کی اس تجویز کو علماء ہند نے قابلِ غور تو سمجھا مگر اس پر کوئی خاص توجہ نہیں دی گئی۔ امام کے منصب کے لیے آزاد سے زیادہ موزوں شخصیت اور کس کی ہو سکتی تھی (خلافت تحریک کے قائدین میں سب سے نمایاں آزاد ہی تھے)۔ آزاد نے اس سلسلے میں تنظیمی کام بھی شروع کر دیا تھا۔ چند شہروں میں بیعت کا سلسلہ بھی جاری کر دیا گیا تھا۔ لیکن امامت کے مسئلے پر مکمل اتفاق رائے نہ ہو پانے کی وجہ سے اُنھوں نے مناسب سمجھا کہ اس منصوبے کو ختم کر دیا جائے۔[28]

تحریک آزادی کے لیے لازمی تھا کہ عوام متحد ہو جائیں۔ خصوصاً ہندو مسلم اتحاد ایک

بنیادی شرط تھی۔ اس کی اہمیت پر آزاد نے ''الہلال'' کے متعدد مضامین میں زور دیا تھا۔ 1920 میں آزاد چار سال کی گرفتاری کے بعد رہا ہوئے۔ گاندھی جی سے پہلی ملاقات ہوئی۔ اسی سال خلافت تحریک کا آغاز ہوا۔ امارت ہند کی کوششوں کا تعلق بھی اسی سال سے ہے اور 1920 ہی وہ سال ہے جب اُنھوں نے مسلمانوں کی مذہبی قیادت سے الگ ہوکر قومی سیاست میں داخل ہونے کا فیصلہ کیا۔ اس کے بعد ان کی پوری زندگی سیاست کے لیے وقف ہوگئی۔

1920 اس لحاظ سے بھی اہمیت رکھتا ہے کہ آزاد نے ہندو مسلم اتحاد پر غالباً پہلی بار اسلامی اصطلاحوں کے بغیر بھی اظہار خیال کیا۔ ان کا خیال تھا کہ ہندو مسلم اتحاد پہلے کے مقابلے میں زیادہ ضروری ہوگیا ہے۔ ''ہندو مسلم اتحاد محض ایک پالیسی نہیں رہنا چاہیے۔'' اُنھوں نے کہا ''دنیا کے تمام قوموں سے کہیں زیادہ ہندو مسلمانوں میں دائمی امن اور حقیقی اتحاد ہوسکتا ہے۔ بشرطیکہ باہم دیگر غلط فہمیوں کا خاتمہ کردیا جائے۔'' وہ سمجھتے تھے کہ 'سوراج' کے لیے سب سے بنیادی کام ہندو مسلم اتحاد ہے۔''[29] اس کے علاوہ 1920 ہی وہ سال ہے جب غالباً پہلی بار مولانا آزاد نے ''متحدہ قومیت'' کے تصور کی تائید کی۔

متحدہ قومیت کا تصور 'ہندو مسلم اتحاد برائے آزادی ہند' کے تصور سے جڑا ہوا ہے۔ آزاد نے 1912 میں کہا تھا کہ مسلمانوں کا اسلام سے ہٹ کر کوئی ایسی علاحدہ قومیت نہیں جو کسی خاص نسل و خاندان یا زمین کی جغرافیائی تقسیم سے تعلق رکھتی ہو۔[30] اسلام کا پیغام انسانیت کے لیے ہے کسی نسبت سے محدود گروہ انسانیت سے نہیں۔ جدید یورپی تصور قومیت میں آزاد چند خوبیاں دیکھتے ہیں اور چند برائیاں۔ خوبیاں یہ کہ اس قومیت کے تصور کے طاقتور ہونے کی وجہ سے انسانی آزادی اور حقوق کے حدود واضح ہوئے، مذہبی تعصبات کا زور ٹوٹا، ذہن و اعتقاد کی دیواریں ڈھ گئیں اور فکر کے وسیع دائرے مہیا ہوئے۔ برائیاں یہ کہ قومیت کا یہ تصور صرف یورپ تک محدود رہا اور باقی دنیا قومیت کے ان حقوق سے محروم رہی۔ یورپ اور امریکہ کی برتر اقوام کے لیے آزادی اور حقوق کے اصول تسلیم کیے گئے۔ بقیہ دنیا کم تر اقوام پر مشتمل رہی جسے یہ حقوق نہیں دیے گئے۔[31] اس کے چھ سات برس بعد آزاد نے معاہدۂ مدینہ پر مبنی ہندو مسلم متحدہ قومیت برائے آزادی کا تصور پیش کیا۔ اکتوبر 1921 میں منعقدہ صوبائی خلافت کانفرنس آگرہ کے خطبہ صدارت

میں وہ کہتے ہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ہندوستانی ہندوؤں کے ساتھ مل کر ایک قوم (نیشن) بن جانا چاہیے جیسے معاہدۂ مدینہ کے تحت رسول اللہؐ نے مدینہ کے غیر مسلم قبائل اور مسلمانوں پر مشتمل 'امۃ واحدۃ' تشکیل دی تھی تاکہ قریش کے حملوں سے مسلمانوں کو محفوظ رکھا جا سکے۔ اس خطبے میں مولانا نے غیر مسلموں کے ساتھ تعلقات کے سلسلے میں سورۂ ممتحنہ سے بحث کی ہے اور کہا کہ مسلمان ان لوگوں کے ساتھ محبت اور اتفاق سے رہ سکتے ہیں جنھوں نے مسلمانوں کے خلاف جنگ نہیں کی ہے اور نہ انھیں ان کے گھروں سے نکالا ہے۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ آزاد مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کی ایک ہی قومیت مانتے ہیں اور وہ ہے اسلام۔[32] اور وہ قوم، امت یا نیشن کی اصطلاح مذہبی نہیں بلکہ سیاسی اور تہذیبی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔

توقع کے مطابق متحدہ قومیت کا تصور بڑا نزاعی ثابت ہوا۔ خلافت تحریک میں ہندو مسلم آمیزش کے باوجود یہ تصور مسلمانانِ ہند کے لیے خطرہ کی گھنٹی بنا رہا۔ چنانچہ کچھ عرصہ بعد جمعیۃ علماء ہند کے مولانا حسین احمد مدنی اور اقبال کے درمیان بڑی تلخ بحث ہوئی (اصطلاح وطنیت کی استعمال ہوئی مگر بات وہی تھی)۔ میرا خیال ہے کہ اس مسئلے پر آزاد کا موقف بہت صاف ہے۔ ان کی زندگی کے قلیل مدتی مقصد یعنی تحریک آزادی میں مسلمانوں کی شرکت کے لیے مذہبی رہنمائی کی فراہمی ضروری تھی۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ آزادیٔ ہند اب ان کا سب سے پہلا مقصد بن چکا تھا۔ وہ رفتہ رفتہ ایک وسیع تناظر میں ملک کے مسائل کو دیکھنے پر مائل ہوتے جا رہے تھے اور اس مقصد کی راہ میں حائل ہر رُکاوٹ کو دور کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ ہندو مسلم اتحاد ہی نہیں بلکہ لسانی اور تہذیبی یگانگت بھی اتنی ضروری تھی۔ ان کا خیال تھا کہ صوبہ داریت متحدہ تحریک آزادی کی تشکیل میں رُکاوٹ ڈال رہی ہے اور اسے بھی دور ہونا چاہیے۔[33] ہندو مسلم اتحاد بہرصورت سب سے زیادہ اہمیت کا حامل رہا۔ 1923 کے کانگریس کے جلسے میں ان کی تقریر بتاتی ہے کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کو سوراج سے اہم قرار دیتے ہیں۔ 1940 کے اجلاس کانگریس میں مولانا کا مشہور خطبۂ صدارت ان کے موقف کو بالکل واضح کرتے ہوئے اسلامی اور ہندوستانی عناصر کے باہمی ٹکراؤ کے امکانات کو ختم کر دیتا ہے۔ اس خطبے میں اُنھوں نے تین نکات پر زور دیا ہے:

(ا) اسلام کی تہذیب پر فخر

(ii) ہندوستان کی متحدہ تہذیب میں مسلمانوں کا حصہ دار ہونا۔

(iii) اس تصور کا از کار رفتہ ہونا کہ مسلمان ایک ہزار برس پہلے کی وسط ایشیائی تہذیب کا اور ہندو ایک ہزار برس پہلے کی تہذیب کا احیا کر سکتے ہیں۔

یہاں آزاد تہذیب کے مذہبی اور سیکولر کردار میں امتیاز کر رہے ہیں۔ وہ تصورات، عقائد اور اعمال جن کا تعلق براہ راست صرف مذہب سے ہے وہ مذہبی تہذیب کا حصہ ہیں اور یہ تہذیب اس گروہ مذہبی سے مخصوص اور برقرار رہنی چاہیے۔ لیکن ہندوستان میں ایک اور مشترک سیکولر اجزا (تصورات، ادب، فنون لطیفہ، آداب، رسوم اور رواج) رکھنے والی تہذیب بھی ہے جس کے سب بلالحاظ مذہب، حصہ دار ہیں اور یہ تہذیب ملک میں تشکیل پا چکی ہے۔ آزاد مذہبی تہذیب اور مشترک سیکولر تہذیب کے درمیان کوئی تضاد یا تصادم نہیں دیکھتے۔ آزاد کا یہ نقطۂ نظر اس وقت بھی نزاعی ثابت ہوا اور آج بھی اس پر سوچنے والوں کی رائیں منقسم ہیں۔

پچھلے حصے میں جو کچھ کہا گیا، نفس مضمون کی نسبت سے، وہ اس نکتہ کی جانب لے جاتا ہے کہ آزاد کی فکر کی تشکیل میں سب سے زیادہ حصہ ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی اور تہذیبی موقف نے لیا ہے۔ دوم یہ کہ آزاد نے ہندوستانی مسلمانوں کی حالت میں بہتر تبدیلی لانے کے لیے اسلامی ہدایت اصطلاحات اور حوالے استعمال کیے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان کی دین اسلام کی ترجمانی میں بھی ہندوستانی تناظر کام کر رہا ہے؟

اس سوال کا جواب اثبات میں ہے۔ چنانچہ آزاد نے سورۂ فاتحہ کی جس نوع کی تفسیر لکھی ہے وہ صرف ہندوستان ہی میں لکھی جا سکتی ہے اگر وہ کسی دوسرے مسلم ملک، مثلاً مصر میں ہوتے تو شاید اس تفسیر کا زور کسی اور مسئلے پر ہوتا۔ میرے کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں کے موقف کا جو تجزیہ آزاد نے کیا تھا اسی کی مطابقت میں اُنھوں نے قرآن مجید کی تفسیر کی۔ یعنی اپنے سیاسی نقاط نظر کی تائید کے لیے "ترجمان القرآن" لکھی (بعض لوگ ایسا بھی سمجھتے ہیں)۔ میرا کہنا یہ ہے کہ ہندوستان کی مذہبی اور تہذیبی تکثیر نے آزاد کو مائل کیا کہ وہ مسلم اور غیر مسلم دونوں کے امتیازات سے بالاتر ہو کر، انسانی، عالمی سطح پر قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوششیں کریں۔ اس کوشش کے چند اہم پہلو یہ ہیں۔

اپنے 'تبدیلی' کے تصورات کے تحت آزاد فکرِ اسلامی میں 'تاسیس' نہیں بلکہ 'تجدید' چاہتے ہیں۔ یعنی صحیح اسلامی اصول (جو موجود ہیں) دوبارہ اختیار کیے جائیں۔ ''امتِ مرحومہ کی اصلاح کے لیے 'تاسیس' کا اب سدِ باب ہے اور صرف تجدید احیا کا سلسلہ باز رکھا گیا ہے۔ پس آج بھی ہم کو اپنے ہر عمل میں صرف تجدیدِ احکام شریعت اور احیاء سنتِ سلفِ صالح کی ضرورت ہے۔[34] ''الہلال'' میں کیے گئے اس تجزیے میں وہ مجوزہ ''حزب اللہ'' کا مقصد بھی یہی قرار دیتے ہیں۔ تاسیس اور تجدید کے امتیاز کی مزید وضاحت ہوگی اگر ہم آزاد کے ''وحدتِ دین'' کے تصور پر ایک نظر ڈالیں۔

پہلے یہ ذہن میں رکھنا ضروری کہ آزاد نے ''وحدتِ دین'' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ''وحدتِ ادیان'' کی نہیں۔ یہ ضروری اس لیے ہے کہ عام طور پر ان دونوں اصطلاحوں کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ دونوں اصطلاحوں سے برآمد ہونے والے نتائج ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف ہیں بلکہ باہم متصادم بھی ہیں۔ ''وحدتِ دین'' کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ تمام مذاہب اپنا علاحدہ وجود رکھتے ہیں اس کے باوجود سب کا بنیادی پیغام ایک ہی ہے۔ ''وحدتِ ادیان'' سے مراد ہے تمام مذاہب کا ایک ہونا یا ایک وحدت میں ضم ہو جانا۔ اس فرق کی وضاحت کے لیے، آیئے آزاد کے اس تصور کا کسی قدر تفصیلی جائزہ لیں۔ اس تصور سے اُنھوں نے تفسیر سورۂ فاتحہ میں ''الھدیٰ'' کے عنوان کے تحت بحث کی ہے۔ ان کے موقف کا خلاصہ یہ ہے:[35]

1- ہر مذہبی نظام کے دو حصے ہیں۔ دین اور شرع (یہاں آزاد اصطلاح 'مذہب' اُردو معنوں میں استعمال کر رہے ہیں)۔

2- دین ہر عہد میں ایک رہتا ہے جب کہ شرع زمان و مکان کے تغیر کے ساتھ بدلتی جاتی ہے (بظاہر یہ خیال آزاد نے شاہ ولی اللہ سے لیا ہے)۔

3- دین کی ہدایت عالمگیر ہے اور ایک ہی ہے۔ تمام مذاہب نے اسی دین کی تعلیم دی ہے۔ دین دو عقائد پر مبنی ہے۔ توحید اور عملِ صالح۔

4- خدا نے ہر جگہ، ہر گروہ انسانی میں اپنے رسول بھیجے۔ ان سب نے یہی 'دین' لوگوں تک پہنچایا۔

5 آج دنیا میں ایک سے زیادہ "ادیان" ہیں۔ ان میں اختلاف دو طرح کا ہے۔
(i) پیروانِ مذہب، مذہب کی حقیقی تعلیم یعنی دین سے منحرف ہو گئے۔ (ii) مذاہب کے احکام و اعمال (مثلاً عبادت کے طریقے) مختلف ہو گئے۔
6 - نوعِ انسانی کے لیے حقیقی دین ایک ہی رہا۔ وہ اسلام ہے۔
7- چونکہ تمام مذاہب کا دین ایک ہی ہے اور تمام مذاہب کے پیرو سچائی سے منحرف ہو گئے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ سب کو ان کی گم شدہ سچائی پر از سرِ نو جمع کیا جائے۔
8- قرآن کسی "نئی مذہبی گروہ بندی" کی دعوت نہیں دیتا بلکہ "چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گروہ بندیوں کی جنگ و نزاع سے دنیا کو نجات دلائے اور سب کو اسی ایک راہ پر جمع کر دے جو سب کی مشترک اور متفقہ راہ ہے۔"

!

قرآن نے "کسی مذہب کے پیرو سے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ کوئی نیا دین قبول کرے بلکہ ہر گروہ سے یہی مطالبہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مذاہب کی حقیقی تعلیم پر جسے تم نے طرح طرح کی تحریفوں اور اضافوں سے مسخ کر دیا ہے، سچائی کے ساتھ کاربند ہو جاؤ اور جونہی تم اپنے مذاہب کی حقیقی تعلیم کی طرف لوٹو گے تمھارے سامنے وہی حقیقت آموجود ہوگی جس کی طرف میں تمھیں بلا رہا ہوں۔ میرا پیام کوئی نیا پیام نہیں وہی قدیم اور عالمگیر پیام ہے جو تمام بانیانِ مذہب دے چکے ہیں۔"

مندرجہ بالا نقطۂ نظر کے بارے میں ایک بحث یہ پیدا ہوئی تھی کہ آزاد نجات کے لیے ایمان باللہ اور ایمان بالآخرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ اصل دین توحید ہے اور دوسرے عقائد مثلاً ایمان بالرسل ضروری نہیں۔ جب اُن سے پوچھا گیا تو اُنھوں نے 1936 میں اس کی وضاحت کی ان کو غلط سمجھا گیا ہے۔ ایمان باللہ میں، قرآن مجید کے مطابق، ایمان بالکتب و بالملائکہ و بالیوم الآخر بھی داخل ہیں۔ اس لیے اس میں عدم تفریق بین الرسل کا عقیدہ بھی شامل ہے۔ 36

آزاد کے اس تصورِ وحدتِ دین کے مطابق موجودہ ہر مذہب کو ماننے والا دین کے اعتبار سے مسلم اور شرع و منہاج کے اعتبار سے مسلم، ہندو، عیسائی یا یہودی کہلائے گا۔ یہ اس وقت ہوگا

جب یہ مذاہب تحریفات سے اپنے کو پاک کرلیں گے۔ یعنی ہندومت میں اصنام پرستی، عیسائیت میں تثلیث اور یہودیت میں نسلی برتری کے تصرات ''دین'' سے انحراف پائیں گے۔ آزاد ماہرین فلسفۂ مذہب کے اس مکتب خیال سے تعلق رکھتے ہیں جس کے مطابق انسان کا قدیم ترین دین توحیدی ہے جو بعد میں شرک فی الذات اور شرک فی الصفات میں بگڑ گیا۔ ہندو اصنام پرستی کے بارے میں آزاد رادھا کرشنن کے اس نظریے سے متفق نظر آتے ہیں کہ ہندو تصور اللہ دوہری نوعیت رکھتا ہے۔ اس میں توحیدی تصور بھی ہے اور اشتراک اور تعدد بھی۔ ایک یگانہ ہستی ہے۔ جو کئی دیوتاؤں پر مقتدر ہے۔ یہ دراصل خواص کے توحیدی اور عوام کے اشتراکی تصور اللہ کے درمیان ایک سمجھوتہ ہے اور یہی صورت حال اب اہل ہنود کے یہاں قائم ہو چکی ہے۔ مجوسیت میں اہورا مزدا خدائے واحد ہے لیکن خیر و شر کے مسئلے کو سلجھانے کے لیے یہاں بھی یزداں اور اہرمن کے تصورات نے اپنی جگہ بنالی۔ یہودیت کا یہوداہ بھی ایک ہی ہے لیکن یہ خدائے واحد نسلی نوعیت اختیار کرکے محدود ہو گیا اور دوم یہ کہ وہ قہر و غضب کی علامت بن گیا۔ اس کے برخلاف مسیحیت میں خدا رحم اور رحمت ہے۔ بعد میں رومی اصنام پرستی کے تصورات کے زیر اثر اس میں تثلیث کا عنصر شامل ہو گیا۔

ان 'تحریفات' کو اگر ہٹا دیا جائے تو ہر مذہب کے پاس وہی ''دین'' رہ جائے گا جسے اسلام کہتے ہیں۔ قرآن کے تصور اللہ اور دوسرے مذاہب کے تصورات اللہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ قرآنی تصور اللہ مکمل تنزیہہ کا حامل ہے جس میں پہلے کے مذاہب کی تمثیل، تشبیہ اور تجسیم کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ لیکن عام انسانی ذہن کی پہنچ میں بھی ہے۔ یہ تصور، بقول آزاد ''تنزیہہ کی تکمیل ہے، تعطیل کی ابتدا نہیں''۔ خدا کی تمام صفات کا اثبات ہے اور ساتھ ہی ساتھ کسی اور سے اس کی مشابہت کا انکار بھی ہے۔ [37] قرآن سے پہلے تمام مذاہب توحید فی الذات ہی پر زور دیتے رہے۔ قرآن نے توحید فی الذات کے ساتھ توحید فی الصفات سے بھی اپنے تصور اللہ کی وضاحت کی۔ [38] خدا کا ایسا تصور خواص اور عوام دونوں کے لیے قابل فہم ہو سکتا ہے۔

ہندو دھرم میں تصور اللہ کے اشراکی پہلو پر بحث کرتے ہوئے آزاد ہندوستان میں فلسفۂ مذہب کی روایت کا تجزیہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ہندوستان میں خدا شناسی کے تین درجے

ہیں۔ (i) عوام کے لیے دیوتاؤں کی پرستش (ii) خواص کے لیے براہ راست خدا کی پرستش (iii) اخص الخواص کے لیے وحدت الوجود کا مشاہدہ۔ ان تینوں تصورات کا پہلو یہ پہلو برقرار رہتا ہندوستان کی رواداری مذہبی جس کی خصوصیت ہے۔ ''ابتدا ہی سے فکر وعمل کی رواداری یہاں کے مذہبی نقطۂ خیال کی بنیاد رہا۔ کسی دائرۂ فکر کو اتنا تنگ اور بے لچک نہیں رکھا گیا کہ کسی دوسرے دائرے کی اس میں گنجائش ہی نہ نکل سکے۔''[39] آگے چل کر آزاد ایک اور اہم بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ''مذہبی اختلاف جو دوسری قوموں میں باہمی جنگ و جدل کا ذریعہ رہا ہے، یہاں آپس کے سمجھوتوں کے ذریعہ بنا اور ہمیشہ متعارض اصول باہم ٹکرانے کی جگہ ایک دوسرے کے لیے جگہیں نکالتے رہے۔'' مخالف کی حالت میں تفاہم اور تعارض کی حالت میں تطابق گویا یہاں کے ذہنی مزاج کی عام خصوصیت تھی۔[40] رواداری کے تصور پر گفتگو کرتے ہوئے آزاد اسلامی تناظر میں یہ سوال کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی خاص اعتقاد اور عمل کی روشنی میں ان نتائج تک پہنچتا ہے جو ہمارے نتائج سے مختلف ہیں تو ہمارا طرز عمل اس دوسرے شخص کی نسبت کیا ہونا چاہیے۔ یعنی کسی اور کو اپنی راہ پر چلنے کا حق دینا چاہیے یا نہیں؟ آزاد کا جواب ہے ''رواداری یہ ہے کہ اپنے حق اعتقاد و عمل کے ساتھ دوسرے کے حق اعتقاد و عمل کا بھی اعتراف کیجیے اور اگر دوسرے کی راہ آپ کو صریح غلط دکھائی دے رہی ہے جب بھی اس کے پاس اس حق سے انکار نہ کیجیے کہ وہ اپنی غلط راہ پر بھی چل سکتا ہے۔ لیکن اگر رواداری کے حدود یہاں تک بڑھا دیے گئے کہ وہ آپ کے عقیدوں میں بھی مداخلت کر سکتی ہے اور آپ کے فیصلوں کو بھی نرم کر سکتی ہے تو پھر یہ رواداری نہ ہوئی استقامت فکر کی نفی ہوگئی۔''[41]

آزاد کی فکر میں ایک بات شروع ہی سے واضح رہی ہے وہ یہ کہ وہ اسلامی اور غیر اسلامی فکر کے فرق کو تسلیم کرتے ہیں اور ہر مذہبی شناخت کو برقرار رکھنے بلکہ اس کی حفاظت کرنے پر بھی اصرار کرتے ہیں۔ یہاں بھی وہ رواداری کے حدود متعین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دوسروں کے عقائد کی جانب رواداری برتنے کا مطلب خود اپنے اعتقادات کو کھو دینا نہیں یہ سراسر نقصان کا سودا ہے۔ اس نقصان کی مثال آزاد خود ہندوستانی مذہبی فکر سے دیتے ہیں جو مختلف عقائد میں مفاہمت کے عمل کے نتیجے کے طور پر اصنامی عقیدوں اور توہم پرستوں کا مجموعہ بن کر رہ گئی۔[42]

یہاں یہ یاد دلانا ضروری ہے کہ آزاد کے بیان کے مطابق اُنھوں نے اپنے مذہبی فکری نتائج مابعدِ قرآن ماخذ سے نہیں بلکہ قرآنِ مجید ہی سے اخذ کیے ہیں۔ قرآن کو حقیقی شکل میں دیکھنا ہو تو اسے قرآن کے صفحات ہی پر تلاش کرنا چاہیے۔ [43] حقیقی شکل میں دیکھنے کے لیے آزاد عقل کو کہاں تک استعمال کرنا چاہتے ہیں؟ جیسا کہ مضمون کے پچھلے حصے میں ذکر کیا گیا کہ آزاد اس کے قائل تھے کہ ''مذہب کی راہ عقل و ادراک سے نہیں بلکہ خالص اور بے میل جذبات سے طے کی جاسکتی ہے۔'' اس کا کیا مطلب ہے؟ عقل کی جانب آزاد کا رویہ کیا ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ آزاد سرسید کی رہنمائی میں عقلیت پرستی کی وادی کی بھی سیر کر آئے تھے۔ فلسفہ کا مطالعہ بھی اُنھوں نے مذہب کی نسبت سے کیا اور اس پر لکھا بھی۔ قرآن فہمی کے لیے آزاد فلسفیانہ سانچہ بالکل موزوں نہیں سمجھتے۔ وہ ''وضعیت'' کے سخت خلاف ہیں جسے یونانی علوم کے تراجم نے مسلمانوں میں رواج دیا تھا۔ ''قرآنِ حکیم اپنی وضع، اپنے اسلوب، اپنے اندازِ بیان، اپنے طریقِ خطاب، اپنے طریقِ استدلال، غرضیکہ اپنی ہر بات میں ہمارے وضعی اور صناعی طریقوں کا پابند نہیں ہے۔'' قرآن کا طریقہ ''بے میل فطری طریقہ'' ہے اور یہی وہ بنیادی فرق ہے جو انبیاء کرام کے طریقِ ہدایت کو علم و حکمت کے وضعی طریقوں سے ممتاز کر دیتا ہے۔ [44] آزاد کا کہنا ہے کہ صحابہ نے جو قرآن کے عہدِ اوّل کے مخاطب تھے، قرآن کو اس کی اصلی سیدھی سادی اور ترجمانیوں سے پاک صورت میں اپنے دلوں میں اُتارا تھا۔ یہ ابتدا کا طریقہ ''براہ راست تلقین و اذعان کا طریقہ'' تھا فلسفہ اور منطق کا استدلالی طریقہ نہیں تھا جو بعد میں مفسرین نے اختیار کیا۔ آزاد اس طریقۂ کار کو غلط بتاتے ہیں۔ ''قرآن کا موضوع فلسفۂ یونانی نہیں ہے اور نہ نزولِ قرآن کے وقت عربی زبان ان مصطلحات سے آشنا ہوئی تھی۔ پس جہاں کہیں قرآن میں وہ الفاظ آئے ہیں ان کے معانی وہ نہیں ہوسکتے جو وضع مصطلحات کے بعد قرار پائے لیکن اب ان کے وہی مفہوم لیے جانے لگے اور اس کی بنا پر دوراز کار بحثیں پیدا کر دی گئیں''۔ [45] اسی لیے آزاد قرآن مجید میں سائنسی تحقیقات اور نظریات کا ثبوت تلاش کرنے کی کوشش کو بھی بے کار سمجھتے ہیں۔ اس طرزِ تفسیر کو جس کا مقصد قرآن کو پہلے سے بنائی ہوئی رائے کے مطابق بنانا ہو، آزاد تفسیر بالرائے کہتے ہیں اور اسے درست نہیں مانتے۔ اس نوع کی تحریروں کے ضمن میں آزاد نے ہندوستان اور مصر کے ''بعض مدعیانِ اجتہاد و نظر'' کا ذکر کیا

ہے جو چاہتے ہیں کہ "زمانہ حال کے اصول علم وترقی قرآن سے ثابت کیے جائیں یا جدید تحقیقات علمیہ کا اس سے استنباط کیا جائے۔" واضح نہیں کہ آزاد کا اشارہ کن کی طرف ہے۔ اگر ہندوستان میں ان کا اشارہ سرسیّد اور ان کے مکتب خیال کی طرف ہے تو یہ بات صحیح نہیں۔ سرسید اسکول قرآن کی تعبیر وتفسیر محض علوم جدیدہ کے اصولوں کو ثابت کرنا اپنا مقصد نہیں قرار دیتا بلکہ اس کے برعکس مغربی علمی تصورات، الفاظ، اصطلاحات کے ذریعہ قرآنی تعلیمات کی صداقت کو ثابت کرنا چاہتا ہے (ان کے اخذ کیے ہوئے نتائج کی صحت یا عدم صحت ایک علاحدہ موضوع ہے)۔ حیرت ہے کہ آزاد نے اس طریقۂ فکر کو تو رد کیا مگر اس سے حاصل ہونے والے نتائج (مثلاً سرسیّد کے عقائد جنت ودوزخ) پر کوئی اظہار خیال نہیں کیا۔ مصر میں اس وقت تفسیر المنار کا شہرہ تھا اور خود آزاد اس سے بہت متاثر رہے ہیں۔ آزاد کا یہ موقف معتزلہ پر اشاعرہ کے موقف کے مشابہ ہے۔ یعنی عقل کو نہیں بلکہ وحی کو صداقت کی کسوٹی بنایا جائے۔ لیکن آزاد قرآن کی تفسیر کے لیے عقل یا رائے کے استعمال کے مخالف نہیں بلکہ کسی نقطۂ نظر یا مکتب خیال کے مطابق قرآن کی آیات کی ترجمانی کے مخالف ہیں جیسے کہ عہد وسطیٰ کے متکلمین، فقہا، صوفیا یا فلاسفہ نے کیا ہے۔[46] قرآن خود دعوت تعقل دیتا ہے کہ "انسان کے لیے حقیقت شناسی کی راہ یہی ہے کہ خدا کی دی ہوئی عقل وبصیرت سے کام لے اور اپنے وجود کے اندر اور اپنے وجود کے باہر جو کچھ بھی محسوس کر سکتا ہے اس میں تدبر و تفکر کرے۔"[47]

ان نقاط نظر کو ساتھ ساتھ رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ آزاد قرآن فہمی کے لیے کسی بھی تفسیر کو صحیح اور قابل تقلید نہیں پاتے اور دوسری طرف خود اپنے دور کے مغربی مکاتیب خیال کو بھی اس مقصد کے لیے ناکارہ قرار دیتے ہیں۔ قرآن کو سمجھنے کے لیے وہ اپنے اور قرآن کے درمیان کسی کو آنے کی اجازت نہیں دیتے۔ یہاں وہ مشورہ یاد آتا ہے جو اقبال کے والد نے اقبال کو دیا تھا کہ قرآن کو یوں پڑھو جیسے وہ تم پر نازل ہوا ہے۔ آزاد نے قرآن کے طریقے کو "براہ راست تلقین کا قدرتی اور سیدھا سادا طریقہ" کہا ہے، اس کا مطلب بھی یہی ہے۔ لیکن قرآن کو قرآن سے سمجھنا اور کسی نقطۂ نظر کا پابند نہ ہونا کچھ مبہم سی بات ہے۔ فلسفہ، منطق، سائنس، تصوف وغیرہ کے اصولوں اور تصورات کو قرآن میں تلاش کرنا چاہے غلط ہو لیکن خود قرآن کے قاری یا مفسّر کے ذخیرۂ علم اور

فکر پر ماضی اور حال کے علوم اور مکاتیبِ فکر کی پرچھائیں نہ پڑے یہ کیسے ممکن ہے؟ آزاد نے خود اپنی تفسیر کا مقصد یہ قرار دیا ہے کہ "مطالبِ قرآنی کے فہم و تدبر کے لیے ایک ایسی کتاب تیار ہو جائے جس میں کتبِ تفسیر کی سی تفصیلات تو نہ ہوں لیکن وہ سب کچھ ہو جو قرآن کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لینے کے لیے ضروری ہے۔"[48] لیکن اس کے باوجود مولانا کے متعدد تفسیری مطالب پر مختلف گوشوں سے تنقید ہوئی ہے، خصوصاً ان کے تصورِ "وحدتِ دین" پر اور کہا جاتا ہے کہ اُنھوں نے ایک سیاسی تصور کے جواز کے لیے یہ تصور پیش کیا تھا۔ یہ بات غلط ہے، اس میں کوئی شک نہیں۔ لیکن آزاد کی فکر کے مذہبی پہلو کے بارے میں جو غلط فہمیاں ہیں اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آزاد نے خود اپنے مذہبی نقطۂ نظر کو واضح طور پر بیان کرنے سے گریز کیا ہے۔ وہ غیر مقلد بن کر مابعد رسول کی ہر سند کو رد کرتے ہیں چاہے وہ عقلیت پرستوں کی ہو یا روایت پرستوں کی اور اسی طرح اپنے عصر کے ان دونوں مکاتیبِ فکر سے بھی مدد لینا عار سمجھتے ہیں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ان دونوں کے علاوہ ان کا اپنا جو مکتبِ خیال ہے، اس سے اُنھوں نے کہیں بھی تسلی بخش طور پر بحث نہیں کی ہے۔ بلکہ اسی نے بعض ایسے شبہات کو پیدا کیا جنھیں دور کرنا اب تک مشکل ہی ثابت ہوا ہے۔ اس مشکل کے باوجود "ترجمان القرآن" کی اہمیت اپنی جگہ برقرار ہے۔ یہ عہدِ جدید کی غالباً واحد تفسیر ہے جس میں قرآن کے مطالب کو فلسفیانہ، بوجھل اصطلاحات کے بجائے سادہ، سلیس زبان میں، دل کے ساتھ دماغ تک پہنچ جانے والے اندازِ تحریر میں پیش کیا گیا ہے۔ دوسری اہمیت قرآن کے تصورِ الٰہ کی وہ تعبیر ہے جو اللہ کی رحمت اور ربوبیت کو صفاتِ ربانی میں سب سے بسیط اور محیط صفات کے طور پر سامنے لاتی ہے اور تیسرے یہ کہ یہ اسلامی پیغام کے باطنی گداز اور خدا اور انسان کے درمیان رشتۂ عشق کو مرکزِ توجہ بناتی ہے۔ آزاد کی فکر میں زندگی، فلسفے اور مذہب کے باہمی ربط کا کچھ اندازہ "غبارِ خاطر" کے ایک خط سے ہوتا ہے۔ فلسفے کے بارے میں کہتے ہیں "یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دے دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سرتاسر سلبی تسکین ہوتی ہے۔ ایجابی تسکین سے اس کی جھولی ہمیشہ خالی رہی"۔[49] آگے کہتے ہیں۔ "یہی (مذہب کی) دیوار ہے جس سے ایک دُکھتی ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔ فلسفۂ شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اسے بند نہیں کر سکے گا۔ سائنس ثبوت دے دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا۔ لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دے

دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہوتی ہے''۔[50] انداز شاعرانہ ہے لیکن آزاد کی مذہبی فکر کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ لگانے کے لیے غالباً سب سے بلیغ بیان ہے۔

سطور بالا میں مقصد مولانا ابوالکلام آزاد کی مذہبی فکر کا تجزیہ کرنا نہیں تھا بلکہ جیسا کہ مضمون کے شروع میں عرض کیا گیا، ان کی فکر میں شامل مذہبی عنصر کی نشان دہی کی کوشش کی گئی ہے۔ وہ یہ کہ آزاد کا زاویہ نظر اس عالم اور دانشور کا زاویہ نظر ہے جو اپنے معاشرے کو اسلامی ہدایت کی روشنی میں ایک بہتر صورت حال میں بدلنا چاہتا ہے۔ اس تبدیلی کی بنیادی شرط یہ ہے کہ مسلمان دوسرے مذاہب کے پیروؤں (خصوصاً ہندوؤں) کے ساتھ مذہبی، سماجی اور سیاسی سطحوں پر ہم آہنگ ہونے کے لیے ایک فکری نظام کو منتخب کریں اور مولانا نے ایک ایسا نظام تجویز کیا۔

تبدیلی کا تصور اس سے پہلے ہندوستان میں شاہ ولی اللہ، سید احمد خاں اور اقبال کے یہاں اور ہندوستان کے باہر جمال الدین افغانی اور عبدہ کے یہاں بھی ملتا ہے۔ البتہ مطلوبہ تبدیلی کی نوعیت الگ الگ ہے۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ آزاد ان تبدیلی پسند مفکرین سے صرف اس بات پر متفق ہیں کہ عہدِ حاضر کے فکری اور تہذیبی تقاضوں کے پیش نظر مسلم معاشروں کی بقا کی خاطر، اسلام کی ایک نئی ترجمانی کی ضرورت ہے اور آزاد کی ترجمانی کا واضح مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کو نہ صرف دنیاوی اعتبار سے بلکہ مابعد الطبیعیاتی سطح پر بھی ایک دوسرے کے قریب لایا جائے۔ شاہ ولی اللہ، سر سید، افغانی، عبدہ یا اقبال کو اس مسئلے سے دلچسپی نہیں تھی بلکہ وہ مسلمانوں کو درپیش اُن خطرات سے نبرد آزما رہے ہیں جو مغربی ذہن، تہذیب اور سیاست نے ذہنی، تہذیبی اور سیاسی میدانوں میں پیدا کر رکھے تھے۔ آزاد اور اِن مفکرین میں کافی فرق ہے۔ مثلاً آزاد نے فقہی مسائل کو نہیں چھیڑا اور نہ اجتہاد کی بات کی (اقبال، عبدہ اور افغانی نے ایسا کیا)، مسلمانوں کی سائنسی پس ماندگی کو موضوع نہیں بنایا (سر سید، افغانی، عبدہ نے ایسا کیا)، خلافت کے جمہوری کردار پر زور تو دیا (افغانی، عبدہ، سر سید کی طرح) مگر ترقی خلافت کے تحفظ کی تحریک چلاتے ہوئے خلافت کے ادارے کو جمہوریانے پر کچھ نہیں کہا (جیسے افغانی نے کیا تھا) لیکن افغانی کی طرح (اور سر سید اور عبدہ کے برخلاف) آزاد نے انگریزی سامراج کی ہندوستان میں اور

ہندوستان کے باہر ہر جگہ ایک مجاہد کی طرح مخالفت کی۔

کیا آزاد کی مذہبی فکر نے پچھلے پچاس ساٹھ برسوں میں کوئی اثر چھوڑا ہے؟ بظاہر کوئی اثر دکھائی نہیں دیتا۔ وہ علی گڑھ کی عقلیت پسندی اور سیاسی مفاہمت پسندی دونوں سے نالاں رہے مگر نہ دیوبند کو پوری طرح خوش رکھ سکے اور نہ ندوہ کو پوری طرح اپنا سکے۔ مسلمانوں کو تحریک آزادی میں ایک طاقتور عنصر کی طرح شامل کرنے کے اپنے قلیل مدتی مقصد میں وہ بڑی حد تک کامیاب رہے۔ ایسا کرتے ہوئے اُنھوں نے ہندوستانی سیکولرزم کے پنپنے کے امکانات کو کس حد تک وسیع کیا ہے، اس کا مطالعہ ہونا چاہیے۔ مولانا کے طویل مدتی مقصد، یعنی ہندو مسلم مذہبی ہم وجودیت، کی کامیابی کے بارے میں ہم یہ بات نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ ہمیں اس مقصد کے ناکام ہو جانے کا اعتراف کرنا پڑے گا۔

مولانا کی شخصیت اور فکر کے مذہبی پہلو نے مسلم اور غیر مسلم مبصرین کو ایک ساتھ شکوک و شبہات کے عالم میں رکھا ہے۔ مسلمانوں نے انھیں ''قوم پرست'' زیادہ سمجھا، غیر مسلموں نے اُنھیں سراہا کہ مسلمان ہونے کے باوجود ابوالکلام آزاد قوم پرست ہیں۔ ''الہلال'' کے مضامین اور خلافت تحریک نے ان کی جو شخصیت مسلمانوں میں اُبھاری، وحدت دین کے تصور نے اس شخصیت کو دھندلا دیا۔ اِن مثبت اور منفی، مقبول اور غیر مقبول پہلوؤں کی وضاحت وہ خود کر سکتے تھے۔ مگر اُنھوں نے ایسا نہیں کیا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایسا نہ کرنے کا ایک سبب ان کی چٹان جیسی اَنا بھی ہے۔ ان کے مزاج کی آزادگی جس نے اپنے گھر کی پابندیوں کو برداشت نہیں کیا، ان کی شدید خود اعتمادی، اپنے ہم عصر علما میں ان کی علمی برتری اور سماجی اور سیاسی معاملات میں ان کی گہری نظر، ان سب نے آزاد کو ایک طرح سے اپنے آس پاس کی آرا اور مشوروں سے بے نیاز کر دیا تھا۔ شاید اسی بے نیازی کی وجہ سے اپنے بنیادی تصورات کی ضروری تفصیلات سب کے سامنے پیش کرنے کو اُنھوں نے ضروری نہیں سمجھا۔ آج ہمیں آزاد کی مذہبی علامات اور اصطلاحات سے وابستگی غیر سیکولر نظر آتی ہے۔ ہمیں آزاد کے عہد کے مزاج کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ یہ بھولنا نہیں چاہیے کہ مہاتما گاندھی نے مذہبی علامات اور اصطلاحوں کے ذریعہ ہی ہندو عوام میں سیاسی اور سماجی بیداری پیدا کی تھی۔ وہی نہیں انیسویں صدی کی آخری اور بیسویں صدی

کی ابتدائی دہائیوں میں تقریباً تمام رہنماؤں نے یہی کیا۔ یہ بات کہ اسلامی علامتیں فرقہ پرستانہ علامتیں اور ہندو علامتیں قومی علامتیں کیوں سمجھی جاتی ہیں، ایک علاحدہ گفتگو کا موضوع ہے۔

کسی اہم شخصیت کے بارے میں نتائج نکالتے وقت یہ سوال اہم نہیں کہ اس نے کیا نہیں کہا اور کیا نہیں کیا۔ اہم یہ ہے کہ اس نے کیا کہا اور کیا کیا۔ آزاد کے مذہبی نقطۂ نظر کے بارے میں آج ہمارا ایک فیصلہ ہو سکتا ہے۔ لیکن دراصل آزاد کا مذہبی زاویۂ نظر کل کا زاویۂ نظر ہے اور مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خدا پرستوں کو آج نہیں تو کل ضرور اس زاویۂ نظر پر توجہ دینی پڑے گی۔

''ترجمان القرآن'' اسلام کی تعبیرِ نو کی نہایت پیچیدہ، نازک اور جرأت مندانہ کوشش ہے۔ جس کی کوئی مثال فلسفۂ مذہب میں نہیں ملتی۔ آپ اسے جرأت مندانہ کہہ لیجیے اور اگر اس پر آپ کو تامّل ہو تو متصوفانہ ہمہ وجودیت کی سُرخی بھی غیر موزوں نہیں رہے گی۔

حواشی:

1- عبدالرزاق ملیح آبادی، ذکر آزاد، کلکتہ 1960، ص:249-250

2- ذکر آزاد، ص:114-115

3- حوالۂ بالا، ص:250

4 - حوالۂ بالا، ص:256

5- خدا بخش لائبریری جرنل جلد:47، پٹنہ 1988، ص:24

6- حوالۂ بالا، ص:2-18

7- حوالۂ بالا، ص:22-23

8- حوالۂ بالا

9- حوالۂ بالا

10- ذکر آزاد، ص:256-257

11- حوالۂ بالا، ص:259-260، اور دوسری کئی جگہ انھوں نے اپنے تشکیکی دور کا حوالہ دیا ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جیسا کہ آزاد نے بنگال کے انقلابی گروہوں سے بھی رابطہ قائم کیا تھا۔ Azad: India

wins Freedom, Delhi, 19, pp

مقصد یہ تھا کہ ہندوؤں میں مسلمانوں پر عدم اعتمادی کو دور کیا جائے اور انھیں تحریک
آزادی میں شامل سمجھا جائے۔ دیکھیے Rajat Ray

Revolutionaries, Pan-Islamists and Bolsheviks

Maulana Abul Kalam Azad and the Political Underworld

in Mushirul Hasan Communal and Pan

Islamic Trends in Colonial India.

Delhi, 1987.

12- حوالۂ بالا، ص:293-281

13-13 ستمبر 1921، پیغام (کلکتہ) افتتاحیہ۔

14- آزاد، مسئلۂ خلافت و جزیرۂ عرب۔ کلکتہ، 1920، ص:21

15- آزاد، غبار خاطر، دہلی، ص:60

16- ذکر آزاد، ص:225

17- ترجمان القرآن، ساہتیہ اکادمی، 1980، جلد اوّل، ص:34-33

18- وفات سر سید 1898، افغانی 1897، عبدہ 1905

19- ذکر آزاد، ص:252

20- دیکھیے راقم کا مضمون "ابوالکلام آزاد: مصنف اور قاری کے درمیان رشتوں کا مطالعہ"۔
"کتاب نما" دہلی، نومبر 1988

21- دیکھیے راقم کی کتاب "Jamaluddin Al- Afghani:
A Muslim Intellectual, Delhi, 1982

22- "الجہاد فی الحریت" الہلال، نومبر 1912

23- عقیل جعفری (مرتب): مقالات ابوالکلام آزاد۔ حیدرآباد، 1944، ص:64-44

24- الہلال 18 دسمبر 1912

25- الہلال، 16 اکتوبر، 6 نومبر، 1912

26- الہلال، 18 دسمبر 1912

27- ذکر آزاد، ص: 24

28- ذکر آزاد، ص: 25 - 24 - 3

Gail Minault, The Khilafat-Movement, Delhi, 1982, pp153-154

29- ذکر آزاد، ص: 274

30- الہلال، 18 دسمبر 1912

31- مضامین ابوالکلام آزاد۔ لاہور، ص: 192-137

32- یہی بات 1886 میں جمال الدین افغانی نے بھی کہی تھی، دیکھیے: Anwar Muzzam, op. cit.
pp 23.24

33- ذکر آزاد، ص: 274

34- مکاتیب ابوالکلام آزاد، ص: 64-39

35- ترجمان القرآن، ص: 420-349

36- میرا عقیدہ، کراچی، 1959

37- ترجمان القرآن، جلد اوّل، ص: 307-296

38- حوالۂ بالا، ص: 319-315

39- حوالۂ بالا، ص: 322

40- حوالۂ بالا، ص: 323

41- حوالۂ بالا، ص: 326-324

42- حوالۂ بالا

43- حوالۂ بالا، ص: 33-31 (دیباچۂ اوّل)

44- حوالۂ بالا، ص: 33-32 (دیباچۂ اوّل)

45- حوالۂ بالا، ص: 40 (دیباچۂ اوّل)

46- حوالۂ بالا،ص 44-46(دیباچۂ اوّل)

47 حوالۂ بالا،ص 48(دیباچۂ اوّل)

48- حوالۂ بالا،ص 47-48(دیباچۂ اوّل)

49- غبارِ خاطر،ص:56-57

50- حوالۂ بالا،ص:58

مولانا آزاد کی عصری معنویت

پروفیسر انور معظم

یہ سچ ہے کہ ماضی اپنی پوری تاریخ اور تہذیب کے ساتھ ہمارے حال سے جڑا ہوا ہے۔ اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ ہماری آج کی انفرادی اور اجتماعی حیات اور شعور کا دھارا ہمارے تہذیبی، علمی اور سیاسی ورثے کا ایک جزو لاینفک ہے۔ لیکن ہمیں اس بات کو بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ہمارا ماضی ہمارے حال کے مسائل کے حل اور ایک خوشگوار مستقبل کی تعمیر کے لیے ایک ناقابل اعتبار رہنما بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ ماضی میں ہر قسم کی رہنمائی مل جاتی ہے۔ ہمارے ورثے میں ایسے تصورات اور ایسی روایات موجود ہیں جو ہمارے حال اور مستقبل کو بہتر بنانے میں مددگار ثابت ہو سکتی ہیں۔ اس کے ساتھ اسی تاریخ اور ورثے کے کس حصے کو ہم رہنما بنائیں اس کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اپنے لیے کس قسم کا مستقبل چاہتے ہیں۔ ایک منقسم، رجعت پرست اور کم علم معاشرہ یا ایک متحد، مستحکم، ترقی پسند اور باعلم معاشرہ۔ مولانا آزاد ہمارے ورثے میں وہ روشن مینار ہیں جو ایک بہتر مستقبل کی راہ کو روشن کیے ہوئے ہیں۔

ابوالکلام آزاد کے لیے مولانا کا لاحقہ ان کی پہلودار شخصیت اور تخلیقی فکر کو کچھ محدود کر دیتا ہے۔ جیسے اقبال علامہ یا حکیم الامت بن کر یا سید احمد خاں سرسید ہو کر محدود ہو جاتے ہیں۔ لاحقے کا ذکر میں اس لیے کر رہا ہوں کہ یہ لاحقہ ابوالکلام آزاد کی فکر کے صرف ایک مذہبی پہلو کو ظاہر کرتا

ہے جب کہ ہندستان کی سیاست، اردو ادب اور اردو صحافت پر بھی ان کے گہرے اور دیرپا نقوش ثبت ہیں۔ سوال کیا جاسکتا ہے کہ ہم آج مولانا آزاد پر بات کیوں کریں؟ جواب یہ ہے کہ ہمارے ملک میں مذہب، تہذیب اور قوم تینوں کو باہمی متصادم ٹکڑوں میں بانٹنے کی منظم کوشش کی جارہی ہے۔ ان سے مقابلے کے لیے مولانا آزاد کی انسان دوست مذہبی اقدار، متحدہ تہذیب اور متحدہ قومیت کے تصورات اور لائحہ عمل کے سوا ہمارے لیے اور کوئی دوسرا راستہ نہیں۔

مولانا آزاد عہد جدید کے جنوبی ایشیا کے ان مسلم مفکرین میں ہیں جنھوں نے پہلی بار صرف مسلمانوں کو نہیں ہر عقیدے کے عوام کو اپنا مخاطب بنایا۔ مسلمانوں کے مسائل کو ہندستان کے عوام کے مسائل کے تناظر میں دیکھا، سمجھا اور سمجھایا۔ جہاں تک مسلم فکر کا تعلق ہے اس سے پہلے مسلم مفکرین، جیسے شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز یا سید احمد بریلوی، انھوں نے صرف مسلمانوں کے مسائل کو اہمیت دی اور انھی کو اپنا مخاطب بھی بنایا۔ اس فکری سرمائے میں بھی ذیلی برِاعظم کے مسلمانوں کی حکمران حیثیت کا احساس قوی رہا ہے۔ تیسری بات یہ کہ یہ فکر یک رُخی رہی۔ اس میں مسلم معاشروں کے معاشی، سیاسی اور تہذیبی پہلو تقریباً نظر انداز کر دیے گئے۔ اسلام کی تعلیمات، قرآن، حدیث، تفسیر، فقہ، تصوف، کلام، تاریخ اور کسی قدر علوم عقلیہ، منطق پر توجہات مرکوز رہیں۔ بلاشبہ ان علوم میں ہندستانی علما کا کام بے حد اہم ہے اور اتنا وقیع کام 14ویں صدی سے 19ویں صدی عیسوی تک دنیا کے دوسرے ملکوں میں بھی شاید نہیں کیا گیا۔ لیکن یہ فکری دھارا مسلم معاشروں کے معاشی، معاشرتی اور تہذیبی مسائل کے متوازی ہی بہتا رہا۔ ان مسائل کو اس نے مکمل طور پر کبھی اپنا موضوع نہیں بنایا۔

اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں مغل حکمرانی کے خاتمے اور برطانوی قبضے کے بعد مسلم مفکرین کو پہلی بار احساس ہوا کہ وہ تو ہمیشہ ہی اس ملک میں اقلیت میں تھے اور یہ کہ ان کی اقلیتی حکمرانی اب ختم ہوگئی ہے۔ ان پر یہ خوفناک انکشاف ہوا کہ پچھلے چھ سو برس تک ہندستانی مسلم فکر کی مسلم حکمرانی کے تصورات کے ابر میں ان کی تعدادی اقلیت پوشیدہ رہی اور اس اقلیتی موقف سے وابستہ سیاسی، معاشی اور تہذیبی مفادات کو اس احساس حکمرانی کے پردے کے پیچھے محفوظ دکھایا جاتا رہا۔ اس مفروضے نے مسلمانوں کو ان کی مذہبی شناخت کو واضح رکھنے میں تو مدد دی لیکن ان کی

دنیاوی زندگی اور ان کی مذہبی شناخت کے، بین رشتوں کی نوعیت اور ان دونوں کے باہمی تفاعل پر کبھی غور نہیں کیا گیا۔ ہندستان میں ٹھوس سماجی اور معاشرتی مسائل کے بارے میں مسلم فکر کا کچھ ثبوت صرف فتاوئی ادب میں ملتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک محض یکطرفہ فکرمندی تھی۔ اس مذہبی شناخت سازی کا بڑا نقصان یہ ہوا کہ غیر از اسلامی اور اپنے عہد کی معاشی اور سیاسی حقیقتیں غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کی جاتی رہیں۔ یہ ایک بہت بڑی فکری اور عملی غلطی تھی۔ اس کا خمیازہ تو خود مسلم حکمرانی کے دور میں مسلمان بھگتتے رہے ہیں، لیکن برطانوی اقتدار کے تحت تیز رفتار اور انقلابیوں سے نمٹنے میں اس غلطی نے زبردست مشکلات پیدا کردیں۔ ان میں سے ایک مشکل ایسی ہے جو آج تک حل نہ ہوسکی۔ وہ ہے ہندستانی سیاسی، مذہبی اور تہذیبی تناظر میں اپنے مسائل کا تجزیہ کرنے کی مسلمانوں کی عادت۔

سید احمد خاں وہ پہلے ہندستانی مسلم مفکر ہیں جنھوں نے اس وسیع تر تناظر میں مسلمانوں کے مسائل کا تجزیہ کیا اور ان کا حل تجویز کیا۔ سید احمد خاں کے بعد مولانا آزاد اور اقبال وہ مفکرین ہیں جنھوں نے فکر اور تناظر کے درمیان خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی۔ اقبال کا شعر اور ان کی فکر کا فلسفیانہ اور تہذیبی دائرۂ عمل سید احمد اور آزاد کے دائروں سے کافی الگ ہے۔ سید احمد اور آزاد میں فرق یہ ہے کہ سید احمد کا مشن ہندستانی مسلمانوں کی سماجی اور معاشی بازآبادکاری تھا۔ مولانا آزاد ہندستان کی آزادی اور آزاد ہند میں مسلمانوں کے سیاسی اور تہذیبی موقف کے تحفظ کے لیے فکرمند رہے۔ اپنے مشن کی کامیابی کے لیے انیسویں صدی کے سید احمد نے کانگریس کی تائید اور حکومت برطانیہ سے مقابلہ آرائی دونوں سے لاتعلقی کو اختیار کیا اور حکومت سے وفاداری کو ضروری سمجھا۔ اس کے برخلاف آزاد نے بیسویں صدی میں برطانوی سامراج سے آزادیٔ ہند کی تحریک کو اپنے مقصد کے حصول کا ذریعہ قرار دیا۔ سید احمد خاں اور مولانا آزاد کے مقاصد اور مقاصد کو حاصل کرنے کے ذرائع میں جو فرق ہے وہ دراصل دونوں مفکروں کے عہد تناظر کا فرق ہے۔ انگریزوں نے 1817 سے 1857 کے درمیان رفتہ رفتہ ہندستان پر قبضہ کرلیا۔ اس میں انھیں زیادہ محنت نہیں کرنی پڑی۔ اس وقت ہندستان سیاسی طور پر بٹا ہوا اور معاشی، ذہنی اور علمی اعتبار سے مغرب سے کئی سو سال پچھڑا ہوا تھا۔ برطانیہ عظمیٰ اس مغربی دنیا کا نمائندہ تھا جس کی علمی اور صنعتی

دولت اپنی ضروریات پوری کرنے کے بعد چھلک رہی تھی۔ برطانیہ اور دوسری یوروپی طاقتیں اپنے وسیع ہوتے ہوئے صنعتی نظام کے لیے خام مال اور تیار مال کے لیے بازاروں کی تلاش میں سرگرم تھیں۔ خام مال کے لیے مغربی ایشیا موزوں نہیں تھا۔ مغربی ایشیا میں دولت عثمانیہ کے مختلف صوبوں میں برطانیہ اور فرانس اپنا اثر ورسوخ قائم کر چکے تھے۔ بازاروں کے لیے یوروپی طاقتوں نے افریقہ، جنوبی ایشیا اور جنوب مشرقی ایشیا کا رُخ کیا۔ فرانس، پرتگال اور برطانیہ نے چینی، بمبئی گوا اور کلکتہ میں تجارتی کوٹھیوں کے ذریعے اپنے نوآبادیاتی منصوبوں کو آگے بڑھانے کی کوشش شروع کردیں۔ ان میں برطانیہ پورے ملک پر براہِ راست اور بالواسطہ اپنا تسلط قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ تجارتی کوٹھیاں، قلعوں میں تبدیل ہوگئیں اور ملک کے بادشاہ اور راجہ ملکہ معظمہ وکٹوریہ کے ملازم بن گئے۔ 1857 میں ذیلی براعظم عملاً برطانیہ کی نوآبادی میں تبدیل ہوگیا۔ ہندستان میں دو انقلاب برپا ہوئے۔ ایک انقلاب کے ذریعے ہندستان کی آزادی غلامی میں تبدیل ہوگئی۔ لیکن اس سے زیادہ دوررس اور دیرپا انقلاب ملک کے ذہنی، معاشی اور تہذیبی رویوں میں واقع ہوا۔ مارکس نے ہندستان پر قبضے کے اس دوسرے انقلاب کے مثبت اثرات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتا ہے:

> "England was the "unconscious tool of history in bringing about a social revolution in Hindustan"
> (Marx & Engils, The First War of Independence, Moscow, pp.33-34)

انگریزوں کے تحت پہلی بار ہندستان کا سب سے بڑا علاقہ ایک سیاسی وحدت میں تبدیل ہوگیا۔ اس سیاسی وحدت کو رفتہ رفتہ تار برقی، ریلوے، ذرائع حمل ونقل اور رسل ورسائل اور برطانوی افسروں کی تربیت یافتہ افواج نے ایک نئی جدید نوآبادی بنادیا۔ پورے برطانوی ہند اور شاہی ریاستوں میں ایک نئی سوچ کی ہوائیں چلنے لگیں۔ اس نئی سوچ کو ملک گیر بنانے میں صحافت کی آزادی کا بڑا حصہ تھا۔ آزادیٔ صحافت ایشیا میں پہلی بار متعارف کی گئی چھاپ انجن نے ہندستان کو یورپ سے جوڑ دیا۔ بمبئی، مدراس اور کلکتے کی بندرگاہیں یورپ اور جنوب مشرقی ایشیا سے مربوط

ہوگئیں۔تجارت میں زبردست اضافہ ہوا۔ ہندستان سے سستا خام مال، سستی محنت کے ذریعے برطانوی کارخانوں کو برآمد کرنے یا دوسرے لفظوں میں، ملک کے معاشی استحصال کا منصوبہ پورا ہونا شروع ہوگیا۔ پورے ملک میں واحد قانون کے نفاذ نے سیاسی اور انتظامی ڈھانچے کو اور مضبوط کردیا۔ قانون کی حکمرانی کے اصول نے ہندستانی معاشرے کو ایک متعین سمت فراہم کی۔ قانون کی حکمرانی کے اصول نے تصور عدل کے ذریعے سماج کے تمام طبقات کو حقوق میں مساوات کا مسئلہ بحث کے دائرے میں شامل کردیا۔ فرد کے حقوق اور آزادی کے تصورات ہندستانی فکر کا موضوع بننے لگے۔ان سب چیزوں نے مل کر ہندستانیوں میں اپنے حقوق سے آگہی کا ماحول پیدا کیا وہ ماحول جس نے تحریک آزادی کو جنم دیا۔ایک برطانوی مورخ نے صحیح کہا کہ برطانوی ہند کے حکمران چاہتے تھے کہ اپنی وفادار رعایا کو بغاوت کے ادب کے ذریعے تربیت دیں۔

G.N.Sharma, Moin Shakir, Politics & Society, Ram Mohan Roy to Nehru, Aurangabad, 1973, pp.4)

برطانوی قبضۂ ہند نے جن سماجی، سیاسی اور علمی انقلابوں سے ملک کو دوچار کیا، ان سے نمٹنا عہد متوسط کی نفسیات اور سیاسی، مذہبی اور تہذیبی تصورات کے بس ناممکن تھا۔ابوالکلام آزاد نے مذہبی، سیاسی اور ادبی میدان میں جو کچھ کیا اسے مذکرہ بالا تناظر ہی میں سمجھا جاسکتا ہے۔ مولانا نے جو راہ اختیار کی اس پر مہاتما گاندھی، تلک، گوکھلے، موتی لال نہرو، جواہر لعل نہرو، حکیم اجمل خاں، عبدالباری فرنگی محلی، مولانا محمد علی، شیخ الہند محمود الحسن، حسین احمد مدنی اور دوسرے مفکر اور رہنما بھی گامزن تھے۔مولانا آزاد کی زندگی پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی زندگی میں جتنے فکری اور عملی نشیب و فراز آئے، جتنی ناکامیاں، محرومیاں ملیں اور کہیں کہیں قدردانیاں بھی جھولی میں آئیں، اتنے نشیب و فراز سے ہندستان کا کوئی اور سیاسی رہنما نہیں گزرا ہوگا۔بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں بنگال کے انقلابیوں میں ان کی شمولیت، مسلم لیگ سے ان کے اختلافات، خلافت تحریک، جمعیۃ العلما سے ربط وضبط، 1937 کے انتخابات، کانگریس میں آزاد کی شمولیت، پالیسیوں کی تشکیل میں ان کا حصہ، ان کی وجہ سے مسلمانان ہند کے سیاسی، لسانی اور تہذیبی حقوق کی کانگریس کے ایجنڈے میں شمولیت، ان کے متحدہ قومیت کے تصور اور دوقومی

نظریے کے درمیان تلخ ٹکراؤ، جناح کی جانب سے مسلم شوبوائے کا خطاب برداشت کرنا، کانگریس میں ان کے تلخ تجربات، ان کا نظرانداز کیا جانا اور آخری لمحوں تک ہندستان کی تقسیم کو روکنے کی ناکام کوشش۔ ان سب مراحل کا ذکر اس وقت ممکن نہیں۔ مختصراً یہی کہا جاسکتا ہے کہ آزادیٔ ہند کی جدوجہد، ان کی نظر میں اسلامی اور ہندستانی دونوں زاویوں سے صحیح اور ضروری تھی۔
دوم: ان کی نظر میں ہندستان میں مسلمانوں کی سیاسی کارکردگی علاحدہ مسلم سیاسی جماعتوں کے ذریعے کبھی ممکن نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ ہندستانی سیاست میں مذہب کوئی نتیجہ خیز حصہ نہیں لے سکتا۔ اسی لیے انھوں نے متحدہ قومیت، متحدہ تہذیب اور مسلمانوں کی کانگریس میں شمولیت پر زور دیا۔
سوم: آزاد نے غیرسیاسی اور سیاسی دونوں سیاق میں اپنے کو کم مسلمان یا آزاد خیال مسلمان کی حیثیت سے نہیں بلکہ دین اسلام کی اعلیٰ روحانی اور مادی، اخلاقی اور مذہبی اقدار پر غیرمتزلزل ایمان رکھنے والے کی طرح پیش کیا اور مسلمانانِ ہند کو بھی تلقین کرتے رہے کہ اُنھیں سچے مسلمان کی حیثیت ہی سے اس ملک کے لیے جینا ہے اور مرنا ہے۔

اگر ہم یہ مان کر چلیں کہ ابوالکلام آزاد صرف پیدائشی مسلمان نہیں تھے بلکہ ایمانا مسلمان تھے تو ان کے مذہبی رویوں کو سمجھنے میں کافی آسانی ہوجائے گی۔ آزاد ایک نہایت قدامت پرست، پیرگھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد اور بڑے بھائی، دونوں عقائد کے معاملے میں انتہائی روایت پرست اور سخت گیر تھے۔ آزاد، آزاد مزاج تھے اور اُنھوں نے ان پابندیوں کو قبول کرنے سے انکار کردیا اور اندھی تقلید کی بجائے اپنے مطالعے، اپنی فہم اور اپنے وجدان کے مطابق قرآن مجید کو سمجھنے کی کوشش شروع کی۔ ورثے میں ملی ہوئی عقائد کی میراث سے خود کو الگ کرنا شدید ذہنی اور جذباتی اذیت سے گزرنا ہے۔ آزاد اس اذیت سے گزرے اور کامیاب گزرے۔ انھیں بالآخر اسلام مل گیا: ”بلاشبہ یہ اسلام ہے۔ لیکن وہ اسلام نہیں ہے جو محض رسوم وتقلید کا مجموعہ تھا اور مجھے پیدائشی ورثے میں ملا تھا۔ میں اب اس لیے مسلمان نہیں ہوں کہ مجھے خاندانی طور پر ایسا ہی ہونا چاہیے بلکہ اس لیے کہ میں نے اپنے طلب وجستجو سے اس کا سراغ پایا ہے۔“ (ذکر آزاد، ص:25) طلب وجستجو کا یہ دور، آزاد کے بیان کے مطابق، ان کی چودہ سال کی عمر 1896 سے بائیس سال کی عمر 1910 تک رہا۔ یعنی ”الہلال“ کے آغاز سے پہلے تک۔ (ذکر آزاد،

ص:256-260) اس دورِ جستجو میں وہ دو تین سوالات پر غور کر رہے تھے۔ "(i) کیا خدا کا کوئی وجود ہے؟ (ii) اگر خدا ہے تو مذاہب میں اختلاف کیوں ہے۔ حقیقت ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر مذہب ہدایت اور امن کے لیے ہے تو پھر بھی مذہب جھگڑوں اور خونریزیوں کا سبب کیوں ہے؟ (iii) خود کسی ایک مذہب کے ماننے والے بھی مختلف باہم مخالف گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک کیوں حق پر ہے، دوسرا کیوں نہیں؟" (ذکرِ آزاد، ص:256-257) ان سوالوں کے جواب انھوں نے مختلف مذاہب کی مقدس کتابوں میں تلاش کیے۔ ان مذاہب کے عالموں اور ناستکوں سے بحثیں بھی کیں۔ جدید فلسفے اور سائنسی نظریات سے بھی واقفیت حاصل کی۔ آزاد نے اپنے ذہن کے دروازے کھول کر بڑا خطرہ مول لیا تھا۔ ان کے بیانات کے مطابق، مذہب اور عقل کے درمیان آویزش میں وہ مادیت اور عقلیت پرستی کی طرف جھکنے لگے اور بالآخر دہری ہو گئے۔ مادیت پرستی اور عقلیت پرستی پر فخر کرنے لگے۔ مذہب محض جہل اور توہم بن گیا کیفیت یہ تھی کہ "میرا ظاہری روپ ایک ایسے مذہبی آدمی کا تھا جو مذہب کو عقل و علم کے ساتھ ساتھ چلانا چاہتا ہے، لیکن میرے اندر اعتقاد میں قطعی الحاد تھا اور عمل میں قطعی فسق۔" (ذکرِ آزاد، ص:259-260)۔ یہی وہ زمانہ ہے جب انھوں نے بنگال کے انقلابی گروہوں سے بھی ربط قائم کیا تھا۔ Rajat Ray, Revolutions, Pan-Islamists & Bolsheviks: Maulana Abul Kalam Azad and the Political Underworld, in Mushirul Hasan, Communal & Pan-Islamic Trends in Colonial India, Delhi, 1967. طلب و جستجو کا یہ دور 1910 میں یوں ختم ہوا کہ آزاد نے اسلام کے حقیقی روپ کو پالیا اور آزاد کو اپنی زندگی کا لائحہ عمل مل گیا۔ ایک "مذہب عمل، دعوۃ اور تبلیغ کا مذہب عمل، یعنی رسولوں، پیغمبروں کا حکمت اور سنت کا طریق عمل"۔ (آزاد۔ مسئلۂ خلافت و جزیرۂ عرب۔ کلکتہ، 1920، ص:2-1) 1920 میں دیے گئے اس بیان کے بعد 1942 میں وہ اپنی اسلامی بازیافت کو یاد کرتے ہوئے کہتے ہیں: "میں نے جو اعتقاد حقیقت کی جستجو میں کھو دیا تھا وہ اسی جستجو کے ہاتھوں پھر واپس مل گیا۔ البتہ جو عقیدہ کھویا تھا وہ تقلیدی تھا اور جو عقیدہ پایا وہ تحقیقی تھا۔" (آزاد، غبارِ خاطر۔ دہلی، بلا تاریخ، ص:60)

فکرِ اسلامی کا وہ سمندر جس نے عہدِ وسطیٰ میں اپنا پورا پھیلاؤ حاصل کیا تھا، صدی کی ابتدا

میں پورے عالم اسلام میں رواں تھا۔علمائے ہند بھی اس عہد اولیں اور عہد وسطیٰ کی اسناد سے پٹی ہوئی شاہراہ پر چل رہے تھے۔اس سمندر کے علاوہ فکر جدید کے چند فوارے بھی پھوٹ پڑے تھے جو چھوٹے چھوٹے تالاب تو بن گئے مگر جوئے رواں نہ بن پائے۔جیسے سید احمد خاں ہندستان میں، محمد عبدہ مصر میں اور سید جمال الدین افغانی بحیثیت مجموعی مشرق وسطیٰ میں۔تینوں کم وبیش آزاد کے ہم عصر کہلائے جاسکتے ہیں۔علمائے ہند کے مقابلے میں آزاد، مذہبی زاویہ نظر کے اعتبار سے،ان تینوں مفکروں کے ہم صف نظر آتے ہیں۔

افغانی، سید احمد خاں اور شیخ محمد عبدہ کی طرح ابوالکلام آزاد اس طبقۂ مفکرین سے تعلق رکھتے ہیں جنھیں میں ''تبدیلی کے مفکر کہتا ہوں۔'' تبدیلی کے مفکرین سے میری مراد وہ مفکر ہیں جو اپنے علم و دانش سے مسائل کا صرف تجزیہ کرلینا کافی نہیں سمجھتے بلکہ اپنے معاشرے کی موجودہ حالت کو ایک بہتر صورت حال میں بدلنا بھی چاہتے ہیں۔(انور معظم-ابوالکلام آزاد- مصنف اور قاری کے درمیان رشتوں کا مطالعہ۔ کتاب نما- دہلی، نومبر 1988) یہاں معاشرے کو بدلنے کا مطلب صرف سماجی اصلاح نہیں ایک مجموعی ذہنی اور تہذیبی تبدیلی ہے۔آزاد کی مذہبی فکر کے تعین میں مسلم معاشرے کی تبدیلی کا مقصد اسی طرح فیصلہ کن ہے جس طرح وہ افغانی، عبدہ اور سرسید کی مذہبی فکر میں رہا ہے اور یہی وہ مقصد ہے جس نے ان چاروں کی مذہبی فکر کو ایک دوسرے سے ممتاز بھی کیا ہے۔افغانی بہ حیثیت مجموعی مسلمانانِ عالم کی فکر اور طریقہ کار میں، مغربی علمی اور فوجی برتری اور تہذیبی خطرات کے پیش نظر، انقلابی تبدیلی لانا چاہتے تھے۔مغربی علم سے پورا پورا استفادہ کرتے ہوئے وہ اجنبی مغربی تہذیب کو رد کرتے ہیں۔دستوری اور جمہوری نظام سیاست مانگتے ہیں اور مغربی، خصوصاً برطانوی استعمار کے خلاف مسلم ممالک کے باہمی سیاسی تعاون (اتحاد الاسلامیہ) اور مسلمانانِ عالم کی عملی جدوجہد کا منصوبہ پیش کرتے ہیں۔(انور معظم: Jamaluddin Afghani. A Muslim Intellectual, Delhi, 1982) محمد عبدہ کی تبدیلی مصری معاشرے یا کچھ آگے بڑھ کر عرب معاشرہ میں تبدیلی سے مشروط تھی۔فکری طور سے وہ بھی مغربی علم کو قبول کرتے اور اجنبی مغربی تہذیب کو رد کرتے ہیں۔شاہی کی جگہ دستوری جمہوری نظام ریاست کی مانگ کرتے ہیں۔مگر برطانوی استعمار کے خلاف، مصر میں جدوجہد ان کے پروگرام کا حصہ نہیں۔

سید احمد خاں نے صرف مغربی علم اور تہذیب سے استفادہ کو مسلمانانِ ہند کے معاشرے میں تبدیلی کا واحد ذریعہ قرار دیا اور سیاسی اعتبار سے حکومت انگلشیہ سے وفاداری ضروری قرار دی۔ ابوالکلام آزاد غیر تقلیدی رویے اور مخالف استعمار تصور اور عمل کے اعتبار سے جمال الدین افغانی سے متاثر ہیں۔ لیکن مسلمانوں کے لیے جدید مغربی علم سیکھنے کی ہدایت سے متاثر نہیں۔ بلکہ حیرت ہے کہ ابوالکلام آزاد نے مسلمانانِ ہند کے لیے جدید علوم کے حصول کی بنیادی ضرورت پر کہیں بھی زور نہیں دیا۔

آزاد کے بارے میں یہ خیال عام ہے کہ ابتدائی (الہلال) دور میں آزاد ایک قدامت پرست، مسلم عالم تھے۔ مگر کانگریسی بننے کے بعد کانگریس کی پالیسیوں کے مطابق اُنھوں نے اپنی مذہبی زاویہ نظر کو کانگریسی نقطۂ نظر کے مطابق بدل دیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آزاد کے ''وحدت ادیان'' اور مشترک ہندستانی تہذیب وقومیت کے تصور، اسی تبدیلی کے مظہر ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ غلط فہمی ہے اور آزاد کے عہد بہ عہد ظاہر کردہ خیالات کے غیر تشفی بخش مطالعے کا نتیجہ ہے۔ ابوالکلام آزاد نے اپنے تمام مذہبی، تہذیبی اور سیاسی نقاط نظر 1912 کے آس پاس مرتب کر لیے تھے۔ ان کا کانگریس سے وابستگی سے کوئی تعلق نہیں۔ بلکہ اس کے برعکس، کانگریس سے ان کی وابستگی، مسلمانانِ ہند کے مستقبل کے بارے میں ان کے انھی مرتب شدہ تصورات کا نتیجہ تھی۔

اس الہلالی دور میں سوال یہ نہیں تھا کہ مسلمان انگریز حکومت کی طرف جائیں یا نہ جائیں۔ سوال یہ تھا کہ مسلمان ملک کی آزادی کی تحریک میں حصہ لیں یا نہ لیں اور اس سوال کا جواب مولانا قرآن مجید سے لینا چاہتے تھے۔ ابوالکلام آزاد اس وقت تک مولانا بلکہ بڑے حیران کن اور مرعوب کن 'مولانا' بن چکے تھے۔ انھیں مولانا کی حیثیت سے مسلمانانِ ہند کو ایک سیاسی مشورہ دینا تھا۔ یہ سیاسی مشورہ اُنھوں نے مذہبی اصطلاحات اور علامات کی مدد سے تشکیل دیا۔ اس مشورے پر رجعت پسندی اور مذہبی احیا پسندی کا الزام لگانے سے پہلے یہ بھی ذہن میں رکھیے کہ اس دور میں، یعنی بیسویں صدی کے اوائل میں، ایک آزاد ہی نہیں بیشتر ہندو، کانگریسی اور غیر کانگریسی رہنما بھی مذہبی علامات اور اصطلاحات کے ذریعے ہندوؤں کو سیاسی جدوجہد کے لیے اُبھار رہے تھے۔ آزاد نے 'الہلال' کے دوسرے شمارے میں تحریک آزادی میں مسلمانوں کی

شرکت کے ناگزیر ہونے کا قرآنی جواز یوں پیش کیا:

> ''ہندوؤں کے لیے آزادی کی جدوجہد کرنا حب الوطنی ہے۔ مگر مسلمانوں کے لیے ایک فرض دینی اور داخل فی جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ جہاد کے معنی میں ہر وہ کوشش داخل ہے جو حق اور صداقت اور انسانی بند استبداد و غلامی کے توڑنے کے لیے کی جائے۔'' (الجہاد فی الحریت، الہلال دسمبر، 1912)۔

ہندستان میں ہندو اکثریت کے مقابلے میں مسلم اقلیت کے خوف کا عنصر ایک اہم سیاسی نکتہ رہا ہے۔ آزاد نے اسے بھی اپنے انداز میں واضح کر دیا۔

> ''ہندو مجارٹی کا خوف دل سے نکال دیجیے۔ اصل شے قوموں کی معنوی قوت ہے جو اس کے اخلاق، اس کے کیرکٹر، اس کے اتحاد اور دراصل ہماری اصطلاح میں، خشیت الٰہی اور اعمال حسنہ سے پیدا ہوتی ہے۔''
>
> (الہلال-18 نومبر 1912)

قومیت کا جذبہ جسے تحریک آزادی کو طاقتور بنانے کے لیے اُبھارا جاتا رہا تھا، اس کا ذکر کرتے ہوئے آزاد مذہبی اور علاقائی قومیت میں فرق کرتے ہیں۔ مسلمانوں کی مذہبی قومیت اسلام سے تعبیر کی جاسکتی ہے۔ مذہب سے ہٹ کر مسلمان اپنے ملک کی قومیت رکھتے ہیں۔ ہندستان کے کثیر تہذیبی اور کثیر مذہبی تناظر میں، غیر مذہبی قومیت کو اُنھوں نے ہندو مسلم مشترکہ تہذیب اور قومیت سے تعبیر کیا۔ مشترکہ تہذیب اور قومیت کا یہ تصور اُنھوں نے 1920 میں اپنایا۔ اس سال اپنی مخالف برطانوی سامراج تحریروں کی وجہ سے چار سال کی قید سے رہا ہوئے۔ اسی سال ان کی پہلی ملاقات گاندھی جی سے ہوئی۔ اسی سال خلافت تحریک کا آغاز ہوا اور یہی وہ سال ہے جب ابوالکلام آزاد نے مسلمانوں کی مذہبی قیادت کے پلیٹ فارم سے الگ ہو کر قومی سیاست میں داخل ہونے کا فیصلہ کیا۔ اس کے بعد ان کی پوری زندگی قومی سیاست کے لیے وقف ہوگئی۔ سال 1920 اس لحاظ سے بھی اہمیت رکھتا ہے کہ آزاد نے ہندو مسلم اتحاد پر غالباً پہلی بار اسلامی اصطلاحوں کے بغیر بھی اظہار خیال کرنا شروع کیا۔ ان کے خیال میں ''ہندو مسلم اتحاد محض ایک پالیسی نہیں رہنا چاہیے۔'' اُنھوں نے کہا: ''دنیا کی تمام قوموں سے کہیں زیادہ ہندو مسلمانوں میں

دائمی امن اور حقیقی اتحاد ہوسکتا ہے بشرطیکہ باہم دیگر غلط فہمیوں کا خاتمہ کردیا جائے۔'' ''سوراج کے لیے سب سے بنیادی کام ہندو مسلم اتحاد ہے۔'' 1920 ہی وہ سال ہے جب غالباً پہلی بار آزاد نے ''متحدہ قومیت'' کے تصور کو پیش کیا۔ (ذکر آزاد، ص: 75-3-24)

1912 میں آزاد نے کہا تھا کہ مسلمانوں کی اسلام سے ہٹ کر کوئی ایسی علاحدہ قومیت نہیں جو کسی خاص نسل و خاندان یا زمین کی جغرافیائی تقسیم سے تعلق رکھتی ہو۔ (الہلال۔ 18 دسمبر، 1912) اس کے چھ سات برس بعد آزاد نے معاہدۂ مدینہ پر مبنی ہندو مسلم متحدہ قومیت برائے آزادی کا تصور پیش کیا۔ اکتوبر 1921 کی صوبائی خلافت کانفرنس آگرہ کے خطبۂ صدارت میں وہ کہتے ہیں کہ ہندستانی مسلمانوں کو ہندستانی ہندوؤں کے ساتھ مل کر ایک قوم (نیشن) بن جانا چاہیے جیسے معاہدۂ مدینہ کے تحت رسول اللہ نے مدینے کے غیر مسلم قبائل اور مسلمانوں پر مشتمل ''امۃ واحدہ'' تشکیل دی تا کہ قریش کے حملوں سے مسلمانوں کو محفوظ رکھا جاسکے۔ 1923 کے کانگریس سشن میں انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کو سوراج سے زیادہ اہم قرار دیا۔ 1940 کے اجلاس کانگریس میں مولانا کا مشہور خطبۂ صدارت ان کے اس موقف کو واضح کرتے ہوئے اسلامی اور ہندستانی عناصر کے باہمی ٹکراؤ کے امکانات کو ختم کردیتا ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے تین نکات کو ہندستان کی آزادی کے لیے بنیادی قرار دیا۔ (i) اسلام کی تہذیب پر فخر (ii) ہندستان کی متحدہ تہذیب میں مسلمانوں کا نمایاں حصہ اور (iii) اس تصور کا از کار رفتہ ہونا کہ مسلمان ایک ہزار برس پہلے کی وسط ایشیائی تہذیب کا اور ہندو ایک ہزار برس پہلے کی تہذیب کا احیا کرسکتے ہیں۔

آج کل ہم فرقہ پرست سیاست کے جس نازک دور سے گزر رہے ہیں اس میں مولانا آزاد کی عملی بصیرت ہماری رہنمائی کرسکتی ہے۔ تہذیب کے مذہبی اور سیکولر کرداروں میں امتیاز کرتے ہوئے وہ توجہ دلاتے ہیں اس حقیقت پر کہ وہ تصورات، عقائد اور اعمال جن کا تعلق براہ راست صرف مذہب سے ہے وہ مذہبی تہذیب کا حصہ ہیں اور ایسی تہذیب متعلقہ مذہبی گروہ سے مخصوص اور برقرار رہنی چاہیے۔ لیکن ہندستان میں ایک اور مشترک، سیکولر اجزا (ادب، فنون لطیفہ، آداب، رسوم و رواج) رکھنے والی تہذیب بھی ہے جس کے سب، بلا لحاظ مذہب، حصہ دار ہیں۔ ان دونوں تہذیبوں کے درمیان کوئی تضاد یا ٹکراؤ نہیں ہے۔ مولانا آزاد کے اس تصور سے ممکن

ہے بعض مسلم اور غیر مسلم سوچنے والے اتفاق نہ کریں۔ متحدہ قومیت یا ہندو قومیت اور مسلم قومیت ہندستان کی پچھلے ایک سو سال کی تاریخ میں ایک بہت اہم مذہبی، تہذیبی اور سیاسی مسئلہ بنا رہا ہے اور آج بھی یہ مسئلہ موجود ہے۔ سنگھ پریوار نے اس مسئلے کو ہندوتوا کا مرکزی مسئلہ بنالیا ہے۔ اس پر ہمیں غور کرنا چاہیے۔

کانگریس سے وابستگی کے مولانا آزاد کی فکر پر اثرات کے سلسلہ میں ان کی تفسیر ''ترجمان القرآن'' پر بھی گفتگو ہوتی رہی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ''ترجمان القرآن'' میں تفسیر قرآن بالقرآن کا جو اصول مولانا آزاد نے برتا ہے، وہ کثیر مذہبی ہندستانی تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرنے میں مدد دیتا ہے۔ جیسا کہ میں نے اپنے مضمون کے ابتدائی حصے میں عرض کیا تھا کہ مولانا عہد جدید کے ان مسلم مفکرین میں سے ہیں جنھوں نے وسیع تر، علاقائی، تہذیبی اور معاشرتی تناظر میں مسلمانان جنوبی ایشیا پر غور کرنا شروع کیا تھا۔ ''ترجمان القرآن'' میں اس سے پہلے صرف مسلم اکثریتی یا مسلم غلبے کے پس منظر میں لکھی گئی تفاسیر اور روایات کی تقلید کی بجائے قرآن مجید کی تفہیم کے لیے صرف قرآن مجید ہی سے اصول اخذ کرنا، بتاتا ہے کہ ہندستان کے مسلمانوں کے عہد حاضر اور مستقبل میں پیش آنے والے مسائل نے مولانا آزاد کے تفسیری مطالب کے اخذ کرنے میں اہم رول ادا کیا ہے۔

مولانا آزاد کا ایک مرکزی تصور ''وحدت دین'' کا تصور ہے۔ پتہ نہیں کس طرح ایک غلط فہمی ابوالکلام آزاد کے اس تصور کے بارے میں شروع سے اب تک چلی آرہی ہے۔ اب تک ان کے اس تصور کو ''وحدت ادیان'' کا تصور کہا جاتا رہا ہے۔ یہ درست نہیں۔ آزاد نے، جہاں تک میرا مطالعہ ساتھ دیتا ہے، ''وحدت ادیان'' کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے۔ بلکہ ''وحدت دین'' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ عام طور پر ان دونوں اصطلاحوں کو ہم معنی سمجھا جارہا ہے۔ حالانکہ ان دونوں سے برآمد ہونے والے نتائج ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف ہیں بلکہ باہم متصادم بھی ہیں۔ ''وحدت دین'' کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ تمام مذاہب اپنا علاحدہ علاحدہ وجود تو رکھتے ہیں۔ لیکن ان سب کی بنیادی تعلیم ایک ہی ہے اور ''وحدت ادیان'' کا مطلب ہے تمام مذاہب کا اپنا علاحدہ علاحدہ وجود کسی ایک وحدت میں ضم کر دینا۔ آزاد ''وحدت دین'' کے قائل تھے،

''وحدت ادیان'' کے نہیں۔ اس تصور کی پوری وضاحت ''ترجمان القرآن'' میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں ''الھدیٰ'' کے عنوان کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔ اس کے مطابق اللہ نے ایک ہی دین مختلف علاقوں میں مختلف انبیاء اور رسولوں کی معرفت انسانیت تک پہنچایا۔ یہ ایک دین مختلف علاقوں اور قوموں میں، وقت کے ساتھ اپنی ظاہری ہیئت بدلتا رہا اور مختلف شرائع کی تشکیل دیتا رہا۔ رفتہ رفتہ ان شرائع نے ادیان کی شکل اختیار کرلی۔ اگر دین اور شرع کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے (یہ خیال مولانا آزاد نے شاہ ولی اللہ سے لیا) تو دین کی وحدت کی بات صاف ہوجاتی ہے۔ ''وحدت دین'' کا تصور بھی ''متحدہ قومیت'' کے تصور کی طرح نزاعی ثابت ہوا اور آج بھی اس پر علما کی رائے منقسم ہے۔

مولانا نے اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے سیاسی پلیٹ فارم سے زیادہ ادب اور صحافت کو پوری قوت سے استعمال کیا۔ انھوں نے کئی رسالے اور ہفتہ وار جاری کیے۔ ان کی ادارت کی۔ نیرنگ عالم سے البلاغ اور الہلال تک ان کا ترتیب دیا ہوا ہر اخبار اردو صحافت میں اپنے اسلوب، انشاپردازی، مسائل پر قدرت، تجزیہ نگاری اور صحافتی آداب کی پاسداری و لحاظ سے منفرد مقام رکھتا ہے۔ اپنی صحافتی تحریروں ہی کے توسط سے ابوالکلام آزاد، مولانا اور رہنما کی مسندوں تک پہنچے۔ صحافت کو ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کرنا، انھوں نے اپنے ایک سرچشمۂ فکر سید جمال الدین افغانی سے سیکھا۔ اگرچہ کہ مولانا آزاد نے اس استفادے کا کہیں اعتراف نہیں کیا (جس کی اور مثالیں بھی الہلال میں موجود ہیں) لیکن ان کے سب سے اہم اور تاریخ ساز ہفتہ وار ''الہلال'' پر بہت بڑی حد تک جمال الدین افغانی کے ''العروۃ الوثقیٰ'' اور اسی نمونے کے مصری اخبارات ''المقتطف'' اور ''المنار'' کی چھاپ نظر آتی ہے۔ وہی افغانی کی شعلہ بار خطیبانہ طرز تحریر، مسلمانوں سے براہ راست تخاطب، قرآنی آیات کی سرخیاں بنانا، خصوصاً وہ آیات جو ظلم کے خلاف عمل اور اپنے حالات کو اپنے بل پر بدلنے کی تلقین کرتی ہیں، علما پر تنقید، اسلام کی ترجمانی میں غیر مقلدانہ زاویہ نظر، مغرب اور بالخصوص مسلم ملکوں میں برطانوی استعمار کی ریشہ دوانیوں پر شدید حملے۔ بہ حیثیت مجموعی، مولانا آزاد کی فکر اسلامی پر افغانی کی فکر کے اثرات موجود ہیں۔

صحافت میں مولانا آزاد کا اسلوب تحریر ''غبار خاطر'' کے ادبی اسلوب کا جزو ہے۔ یہ کہا

جاسکتا ہے مولانا آزاد کا آرائشی، خطیبانہ اور انشا پردازانہ اسلوب سید احمد خاں کے سادہ، سلیس، منطقی اور دو من طرز تحریر سے بالکل مختلف ہے۔ اسے علمی اسلوب بھی نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ "ترجمان القرآن" میں مولانا آزاد نے سید احمد خاں ہی کے سادہ، سلیس اور علمی اسلوب کو برتا ہے۔ یعنی ایسا اسلوب جو موضوع سے قاری کی توجہ ہٹنے نہیں دیتا۔ اس طرح مولانا آزاد کے ایک سے زیادہ اسالیب تحریر ملتے ہیں۔

آزادی کے حصول کے ساتھ مولانا آزاد کا مذہبی اور سیاسی مشن اپنے انجام کو پہنچتا دکھائی دیتا ہے، اس لحاظ سے کہ بہ حیثیت وزیر تعلیم اُنھوں نے مذہبی اور سیاسی موضوعات پر نہ کچھ لکھا نہ کہا۔ لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ ان کا مذہبی اور سیاسی مشن ختم ہوگیا۔ ہندستان جس طرح آزاد ہوا ویسا اُنھوں نے نہیں چاہا تھا اور دین اسلام کی جو تعبیر اُنھوں نے کی، مسلمانوں نے اسے قبول نہیں کیا، متحدہ تہذیب اور متحدہ قومیت کے خواب بھی ان کی آنکھوں کے سامنے ریزہ ریزہ ہوگئے۔ اب وزارت تعلیم کی ذمہ داریوں تک اُنھوں نے اپنے کو محدود کرلیا۔ ہندستان میں تعلیم، طریقۂ تعلیم اور نظام تعلیم کے تصورات پر ان کی پارلیمنٹ اور پارلیمنٹ کے باہر تقریریں بے حد اہمیت رکھتی ہیں۔ کیونکہ موجودہ ہندستان کے تعلیمی نظام کی بنیادیں انھیں پالیسیوں پر قائم ہوئیں جنھیں مولانا آزاد نے تشکیل دیا تھا۔ بقول خود ان کے وہ خود جدید تعلیم کے پروردہ نہیں تھے۔ ان کی تعلیم روایتی طرز پر ہوئی لیکن عصر جدید کے تقاضوں سے وہ بخوبی واقف تھے۔ ان کا تصور تعلیم یہ تھا:

> "If the individual is not an integrated personality. society cannot be harmonious. The function of education in the modren world is, therefore, to build up integrated idividuals in an ıntegrated society and the concept of both the East and West must contribute to such a development."

وہ تمام بنیادی پالیسیاں جو 1947 سے 1958 کے دوران ان کی وزارت تعلیم نے بنائی تھیں وہی پالیسیاں آج ہماری جامعات اور فنی تعلیم کے اداروں کو سنبھالے ہوئے ہیں۔ یونیورسٹی

گرانٹس کمیشن، انڈین کونسل آف کلچرل افیئرس، انڈین کونسل آف ورلڈ افیئرس، جیسے ادارے انھیں کے دور میں قائم کیے گئے۔

آج 2004 میں جب کہ متحدہ ہندستانی تہذیب اور متحدہ قومیت کے خلاف تصورات پھر ہندستانی سیاست کے آسمان پر گھنگھور بادلوں کی طرح چھائے ہوئے ہیں۔ مولانا آزاد کے خیالات ان بادلوں میں بجلی کی طرح چمک جاتے ہیں۔ آیئے ایک بار پھر ان کو دہرائیں، سوچیں اور پھر اس سوال کا جواب دیں کہ کیا مولانا ابوالکلام آزاد آج ہمارے لیے کوئی معنی رکھتے ہیں یا نہیں رکھتے ہیں۔

متحدہ قومیت کے بارے میں انھوں نے عہد نامہ مدینہ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا:

> ''ہندستان کے لیے، ہندستان کی آزادی کے لیے، صداقت و حق پرستی کے بہترین اور اعلیٰ فرائض ادا کرنے کے لیے، ہندستان کے ہندو مسلمانوں کا اتحاد اور ان کی یک جہتی ضروری ہے۔ ہندستان کے سات کروڑ مسلمان ہندستان کے 22 کروڑ ہندوؤں کے ساتھ مل کر ایسے ہو جائیں کہ دونوں مل کر ہندستان کی ایک قوم اور نیشن بن جائیں۔''

1923 کے کانگریس سشن میں ان کے خطبے کے مشہور الفاظ پھر دہرادوں:

> ''آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں سے اُتر آئے اور دہلی کے قطب مینار پر کھڑا ہو کر یہ اعلان کردے کہ سوراج 24 گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے بشرطیکہ ہندستان ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہو جائے تو میں سوراج سے دستبردار ہو جاؤں گا۔ کیونکہ اگر سوراج ملنے میں تاخیر ہوئی تو یہ ہندستان کا نقصان ہوگا۔ لیکن اگر ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہوگا۔''

ہندوؤں اور مسلمانوں کی صدیوں کی مشترکہ تہذیب کے عناصر کو بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

> ''ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا

ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگ گئی ہو۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اسے چھوڑ کر اس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے جب ہماری یہ ملی جلی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی۔ ہم میں اگر ایسے ہندو دماغ ہیں جو چاہتے ہیں کہ ایک ہزار برس پہلے کی ہندو زندگی واپس لائیں تو انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ ایک خواب دیکھ رہے ہیں اور وہ کبھی پورا ہونے والا نہیں۔ اسی طرح اگر ایسے مسلمان دماغ موجود ہیں جو چاہتے ہیں کہ اپنی گزری ہوئی تہذیب و معاشرت کو پھر سے تازہ کریں جو وہ ایک ہزار برس پہلے ایران اور وسط ایشیا سے لائے تھے تو میں ان سے کہوں گا وہ اس خواب سے جس قدر جلد بیدار ہو جائیں بہتر ہے۔ کیونکہ یہ ایک غیر قدرتی تخیل ہے۔ ہماری اس ایک ہزار برس کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچہ ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جا سکتے۔ وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے صدیوں میں خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچا ڈھل چکا ہے اور قسمت کی مہر اس پر لگ چکی۔"

غور کیجیے — متحدہ قومیت اور مشترک تہذیب کے ان دونوں تصورات کو ذہن میں رکھیے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا ایک "قومی تہذیب" کا تصور ابھر آتا ہے۔ ادھر ایک مذہبی تنظیم آر ایس ایس اور اسی کی سیاسی پارٹی بھارتیہ جنتا پارٹی نے اس "ایک قومی تہذیب" کے تصور کو الٹ کر "تہذیبی قومیت" (Cultural nationalism) کر دیا ہے۔ کلچر کو ہندوازم کے نہیں بلکہ ہندوتوا کے تہ دار لبادے میں لپیٹ کر صرف ہندستان کی ہندو آبادی تک محدود کر دیا گیا ہے۔ کیا یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ "تہذیبی قومیت" کا تصور ہندستان کے تاریخی اور تہذیبی تناظر میں صرف ایک جزوی نمائندہ تو ہو سکتا ہے لیکن پوری ہندستانی صداقت تو وہی ہے جسے مولانا آزاد نے قومی تہذیب قرار دیا ہے۔

ہندستان کے عوام آج جس نظریاتی اور تہذیبی بحران میں مبتلا کیے گئے ہیں اس سے باہر نکلنے کے لیے مولانا ابوالکلام آزاد کی فکر پر ہمیں از سرِ نو غور کرنے اور اسے ایک عملی منصوبے کی شکل دینے کی فوری ضرورت ہے۔

آزاد کی فکری زندگی

عالم خوندمیری

انیسویں اور بیسویں صدی کو ہندوستانی مسلمانوں کے دورِ انحطاط اور زوال سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ تعبیر ایک حد تک صحیح ہے، یہی وہ زمانہ ہے جب کہ ہندوستانی مسلمان سیاسی اقتدار سے محروم ہو رہے تھے اور ان کا سیاسی اور معاشی موقف تیزی کے ساتھ انحطاط کی جانب مائل ہو رہا تھا۔ لیکن یہ ایک غیر معمولی واقعہ ہے کہ اسلام نے ہمیشہ ''دورِ انحطاط اور زوال'' میں کسی نہ کسی ایسے عظیم مفکر کو جنم دیا جس نے فکر و نظر کی راہوں میں ایک بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔ چودھویں صدی عیسوی میں جب مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کی سلطنتیں انتشار اور تباہی کی تقریباً آخری منزل پر دکھائی دے رہی تھیں، اسلامی دنیا میں عہدِ وسطیٰ کے سب سے بڑے مفکر اور تاریخ کے فلسفی ابن خلدون کا ظہور ہوا، جو زندگی بھر حوادث اور فتنوں کا مقابلہ کرتا رہا لیکن جس نے ان حادثوں اور فتنوں سے انسانی حیات اور تاریخ کے بارے میں ایک نیا شعور اور ایک نیا نقطۂ نظر حاصل کیا اور صرف عربوں کے نہیں بلکہ دنیا کے مجموعی علم میں ایک عظیم الشان اضافہ کا باعث ہوا۔ ہندوستان میں جس زمانہ میں اسلام کا نشو و نما ہوا وہ دورِ اسلام کی زندگی کا یقیناً تابناک دور نہیں تھا، اس کا فکری اور عقائدی نظام ترقی، نشو و نما، تبدیلی و تنزل و انحطاط کی تقریباً تمام منزلیں طے کر چکا تھا۔ تباہی اور انتشار کی انتہا یہ تھی کہ اس دور کے حساس اہلِ نظر اپنے دور کو دنیا کا آخری عہد بھی تصور کرنے لگے تھے۔ پندرھویں

صدی میں جب شمالی ہند میں سیاسی خراج اور انتشار کی کیفیت اپنی انتہا کو پہنچ چکی تھی، بظاہر ''جسدِ مردہ'' میں پھر سے زندگی کے آثار پیدا ہونے لگے، حیات بخش تحریکوں نے جنم لینا شروع کیا اور ہندوستان میں اسلام صرف ایک سیاسی قوت نہیں رہا بلکہ عالمگیر اسلامی تہذیب اور اسلامی علوم و فنون کے خزانے کو بھی مالا مال کیا۔ اسی طرح اورنگ زیب کے بعد جب پھر ایک بار مسلمان سیاسی انحطاط کا شکار ہونے لگے اور ہر طرف مایوسی اور نا امیدی کے بادل چھانے لگے تو ایک دم سے ایک نئے ذہنی اور فکری انقلاب کے آثار بھی نظر آنے لگے، اسی دورِ انحطاط و زوال میں دہلی کے شاہ ولی اللہ نے بڑے زور و شور کے ساتھ اسلام کو زندگی کے نئے فکری، سماجی، سیاسی اور معاشی تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک اور ان کے نقطۂ نظر نے ہندوستان کی اسلامی دنیا میں ایک بڑا انقلاب پیدا کر دیا، جونپور کی مہدوی تحریک کے بعد شاہ ولی اللہ کی تحریک ''اسلامی ہند'' کی سب سے بڑی تحریک تھی جس نے نہ صرف شریعت اور طریقت کے فرق کو کم کرنے کی پُرزور کوشش کی بلکہ اسلام کے بنیادی امور کے بارے میں ایک نیا اور حیات بخش نقطۂ نظر فراہم کیا۔ شاہ ولی اللہ کی جلائی ہوئی شمع سے آنے والے دنوں میں مختلف شمعیں روشن ہوتی رہیں۔ سر سیّد احمد خاں اور ان کے اصلاح پسند رفقا نے بھی اس شمع سے روشنی حاصل کی۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک میں کئی امکانات مضمر تھے، ایک امکان تو وہ تھا جس کی تکمیل سر سید احمد خاں نے کی اور وہ یہ تھا کہ اسلام کی حقانیت کو نئی اور طاقتور دلیلوں کے ساتھ پیش کیا جائے۔ سر سیّد احمد خاں نے اس امکان کو اس کی منطقی حد تک پہنچانے کی کوشش کی اور بد قسمتی سے یہ منطقی حد اکثر صورتوں میں ''اعتذار'' میں بدل گئی۔ سر سیّد دین کی حقانیت اور اسلام کی فطرت کو ثابت کرنے کے جوش میں اس منزل تک پہنچ گئے جہاں اسلام انیسویں صدی کی سائنس اور حکمت کی ایک طفلانہ تعبیر نظر آنے لگا، شاید ان کا نصب العین جدید علوم اور اسلام میں تطابق تھا، اس کے خلاف جو ردِ عمل اُبھرا اس کے ایک نمائندے شبلی نعمانی تھے جنھوں نے دوسرے طریقے سے روایت کے تسلسل کو برقرار رکھتے ہوئے ایک نئے علم کلام کی بنا ڈالنے کی کوشش کی۔ سر سید اور شبلی کا اختلاف نقطۂ نظر سے زیادہ طریقۂ عمل کا اور مقصد سے زیادہ ذریعے کا اختلاف تھا۔ سر سیّد احمد خاں اور شبلی نے مرض کی پہچان صحیح کی، اس بحران کو محسوس کیا جس میں انیسویں صدی کے آخر میں اسلام گھر گیا تھا لیکن ان کے

بتائے ہوئے علاج تک رسائی صرف ان لوگوں کی ہو سکتی تھی جو علم کلام کی موشگافیوں کی تاب لا سکتے تھے۔ شبلی کو اپنے مجوزہ علاج کی ناتمامی کا جب احساس ہوا تو انھوں نے عمر کے آخری حصے میں اسلام کے منبع یا Source کی جانب توجہ کی اور شاید سیرت النبی کی تصنیف ان کے اسی احساس کا ایک اظہار بنی۔ ہندوستان میں اسلام کو پھر سے ایک قوت محرکہ بنانے کے لیے ایک زیادہ پُر جوش موثر کی ضرورت تھی جو صرف منطقی فکر کی پابند نہ ہو بلکہ راست انسانی وجدان کو متحرک کر سکے اور اس سرچشمہ سے قریب کر سکے جس سے بعد کے اَدوار میں ''تمدن، تصوف، شریعت اور کلام'' کی نہریں نکلتی ہیں۔ شاہ ولی اللہی تحریک کے اس دوسرے امکان کو ان کے متبعین اور پیروؤں نے تقریباً تشنہ چھوڑ دیا تھا، اگر ان کے اولوالعزم صاحبزادے ''تحفۂ اثنا عشریہ'' کی تصنیف میں مشغول ہو گئے تو دوسرے بلند ہمت جانشین یک طرفہ جوش و خروش کا اس طرح شکار ہو گئے کہ اس تحریک سے مغربی اثر سے فیضیاب ہونے والے ذہن گھبرائے گئے۔ شاہ ولی اللہ کی اصلی تحریک کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ ''دین'' کو اس کی اصلی ابتدائی صورت میں پیش کیا جائے اور ''اسرار دین'' کو منکشف کیا جائے لیکن کلام کی مدد سے نہیں بلکہ کتاب اور سنت کی روشنی میں۔ اگر صحیح معنی میں اس عظیم امکان کی ہندوستان میں کسی ایک شخص نے تکمیل کی تو وہ مولانا ابوالکلام آزاد ہیں۔ مولانا آزاد نے صرف اس امکان کی تکمیل نہیں کی بلکہ اپنی مجتہدانہ فکر اور محیر العقول ذہانت کے ذریعہ، جس کی ہندوستان کی اسلامی تاریخ میں بہت کم مثالیں مل سکتی ہیں، اسلام کی بنیادی انسانیت دوستی کو جس پر صدیوں کے تعصب اور تنگ نظری کی گرد جمی ہوئی تھی اس طرح اُجاگر کیا کہ اسلامی تاریخ میں اسلام کی عظمت اور اس کی اہمیت مسلّم ہو گئی۔ ان کی اپنی ذہنی زندگی اور ان کے فکری ارتقا میں ہمیں اسلام کی فکری تاریخ کے تمام منازل نمایاں نظر آنے لگتے ہیں۔ ان کی پوری فکری زندگی ''تفکر'' اور ''تدبر'' کی بہترین مثال فراہم کرتی ہے۔ جو قرآن کی رو سے ''معرفت حق'' کی سب سے یقینی راہ ہے۔ اگر ایک لحاظ سے وہ ''قدیم اسلام'' کا ایک بہترین نمونہ ہیں جن کی تعلیم و تربیت میں قدامت کی بہترین اور اعلیٰ ترین اور ساتھ ہی انتہائی محدود روایتیں شامل تھیں تو دوسری طرف جدید مسلم فکری رہنماؤں میں اقبال کے سوا شاید ہی کوئی دوسرا مفکر اور عالم مل سکے جو جدید علم و حکمت اور جدید نقطۂ نظر سے اتنی گہری واقفیت رکھتا ہو۔

"غبار خاطر" کے بعض خطوط اور "ترجمان القرآن" کے بعض مقامات کے مطالعہ سے حیرت ہوتی ہے کہ قدیم طرز تعلیم کا یہ سب سے ممتاز نمائندہ جدید فکری رجحانات اور میلانات کا اتنا گہرا علم کیسے حاصل کر سکا، وہ صرف جدید مغربی فکری رجحانات ہی سے واقف نہیں بلکہ قدیم ہندی فلسفے اور مذاہب کے مطالعہ سے بھی ان کی نظر محروم نہ رہی، ان کی نظر میں مشرق و مغرب کا امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا خود ان کے الفاظ میں "علم و نظر کی راہوں میں آج کل قدیم و جدید کی تقسیمیں کی جاتی ہیں لیکن میرے لیے یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے ورثے میں ملا اور جو کچھ جدید ہے اس کے لیے اپنی راہیں آپ نکال لیں۔ میرے لیے وقت کی جدید راہیں بھی ویسی ہی دیکھی بھالی ہیں جس طرح قدیم راہوں میں گام فرسائی کرتا رہا ہوں۔"

جدید و قدیم کا یہ امتزاج ایک بڑی ذہنی کشمکش کا ثمر ہے۔ "غبار خاطر" کے دوسرے خط میں تفصیل سے اس ذہنی کشمکش کی تصویر کھینچی ہے۔ "ترجمان القرآن" کی پہلی جلد میں "اصول ترجمہ و تفسیر" کے باب میں اختتام پر مختصراً اس ذہنی کشمکش کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "میرے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں ہے جس میں شک کے سارے کانٹے نہ چبھ چکے ہوں اور میری روح کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے جو انکار کی ساری آزمائشوں سے نہ گزر چکا ہو۔ میں نے زہر کے گھونٹ بھی ہر جام سے پیے ہیں اور تریاق کے نسخے بھی ہر دار الشفا کے آزمائے ہیں، میں جب پیاسا تھا تو میری سب تشنگیاں دوسروں کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری سیرابی کا سرچشمہ بھی شاہراہ عام پر نہ تھا۔" شک، انکار اور اضطراب کے ان منازل کو طے کرنے کی وجہ سے مولانا آزاد کی فکر میں جو وسعت، جو گہرائی، جو آفاقیت اور جو انسانیت نظر آتی ہے اس کی نظیر مشکل ہی سے کسی دوسرے مسلم مفکر اور عالم میں مل سکتی ہے۔ اعلیٰ ترین فکری امکان اور "شعریت" کا امتزاج بہت کم نظر آتا ہے۔ مولانا آزاد عرف عام میں شاعر نہیں تھے لیکن ان کے مزاج میں شعریت کا عنصر اپنے کمال کو پہنچا ہوا تھا اور شاید یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ اس تنگ نظری سے بلند رہے اور شاید کبھی اس کا شکار نہ ہوئے جو عام طور پر ان لوگوں کے حصے میں آئی جن کا مقصد بھی ان کی طرح اسلام کو اور قرآن کو اس کی حقیقی شکل و نوعیت میں اور صحابہ و سلف کے اعلیٰ نقطہ نظر کی روشنی میں پیش کرنا تھا۔ مزاج کی اس شعریت کا نتیجہ ہے کہ جہاں ان میں ابن تیمیہ، ابن قیم، احمد ابن حنبل، کا جلال نظر آتا ہے وہیں

رومی اور سنائی کے سوز کے آثار بھی نمایاں طور پر دکھائی دیتے ہیں۔ یہی شعریت کا اثر ہے کہ "امر بالمعروف و نہی عن المنکر" کی جانب دعوت دینے والے ابوالکلام، سرمد اور اورنگ زیب کی کشمکش میں سرمد کی جانب دکھائی دیتے ہیں اور ان کی ہمدردیاں اورنگ زیب سے زیادہ دارا شکوہ کے ساتھ نظر آتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ان کے مزاج کی یہی "شعریت" ہے، جس نے خدا کی رحمت اور ربوبیت کی جانب ان کے وجدان کی رہنمائی کی اور انھوں نے قرآن کا ایک نئے رنگ اور ایک نئے اسلوب سے مطالعہ کیا۔ ان کی تعلیم و تربیت قدیم اور "کلاسکی" نوعیت کی رہی لیکن ان کے مزاج اور ان کی افتاد میں وسیع معنی میں "رومانی اثرات" غالب نظر آتے ہیں۔ پروفیسر گب (Gibb) کا خیال ہے کہ عرب ذہن انتہائی تخیلی اور رومانی ہے۔ مولانا آزاد کے ذہن میں اس "تخیلیت اور رومانیت" کی پوری علامات نظر آتی ہیں۔ اسی تخیلیت اور رومانیت کے ذریعہ انھوں نے قرآن کی اصلی روح کو جس میں فلسفہ وحکمت کی استدلالی منطق سے زیادہ وجدانی استقرائیت پر زور دیا گیا ہے، سمجھنے میں کامیابی حاصل کی۔ مذہب کے بارے میں بھی ان کا نقطۂ نظر وجدانی ہے۔ وہ ایسے مذہب سے راضی نہیں جو "عقلیت اور منطق کی ایک سادہ اور بے رنگ چادر اوڑھ کر آتا ہے اور دلوں سے زیادہ ہمارے دماغوں کو مخاطب کرنا چاہتا ہے۔" ان کے نزدیک "زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدہ کی بھی ضرورت ہے۔" "ہم صرف ان ہی باتوں پر قناعت نہیں کرلے سکتے جنھیں ثابت کرسکتے ہیں اور اس لیے مان لیتے ہیں۔ ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں جنھیں ثابت نہیں کرسکتے لیکن مان لینا پڑتا ہے۔

مولانا آزاد کی مذہبی تحریروں میں خواہ وہ "تذکرہ" ہو یا "ترجمان القرآن"، الہلال کے مضامین ہوں یا غبار خاطر کے وہ مقامات جہاں وہ مذہب پر گفتگو کرتے ہیں ان کا بنیادی مخالف کلاسکی (Anti-classical) رجحان نمایاں نظر آتا ہے جسے ایک لحاظ سے "عرب ذہن" کا ایک خاصہ کہا جاسکتا ہے۔ لیکن ان کی رومانیت محض ایک طوفان اور سرجوش نہیں یہ ایک بے ترتیب جذبے کا اظہار نہیں بلکہ اس کے خمیر میں تخیل کی بلند ترین پرواز اور حیات بخش عقلیت کا نازک ترین عنصر شامل نظر آتا ہے۔ تخیل، وجدان اور عقلیت کا یہی امتزاج مولانا آزاد کو دوسرے مسلم مفکرین اور علما سے ممتاز کرتا ہے۔ شاید یہی نادر امتزاج ان کی "انفرادیت" ہے، جس نے اسلام

کے عصر حاضر کے تقاضوں سے مطابق کرنے میں اس طرح کامیابی حاصل کی کہ ایک طرف اسلام دورِ حاضر کا سیاسی اور سائنسی منشور نہیں بنا تو دوسری طرف اس بات کا اندیشہ نہ رہا کہ ہر نئی تحقیق سائنس اور حکمت کے ہر نئے انکشاف اور سیاست و معیشت کے ہر نئے انقلاب کے ساتھ خواہ یہ تحقیقیں، یہ نئے نئے انکشافات اور نئے نئے انقلابات باہم دگر کتنے ہی متضاد کیوں نہ ہوں، اسلام اور قرآن کی نئی تعبیر کرنی پڑے گی۔ اُنھوں نے اپنی ذہنی اور فکری زندگی کے آغاز ہی میں اپنا یہ نصب العین بنا لیا تھا کہ اسلام کو اس کی اصلی اور بنیادی صورت میں پیش کیا جائے ان کی پہلی مستقل تصنیف ''تذکرہ'' ان کے ابتدائی دور کے ذہن کی، جوان کے ذہن کا تشکیلی دور تھا بہترین ترجمان ہے۔ تذکرہ کے مصنف ابوالکلام آزاد بھی تقلید اور روشِ عام پر چلنے کے مخالف ہیں لیکن ان کا ذہن ابھی اسلام اور قرآن کی ''انسانیت نواز'' (Humanistic) تعلیمات تک پوری طرح نہیں پہنچا تھا، ان پر ایک مجاہدانہ رنگ طاری نظر آتا ہے اور اسی لیے جب وہ ان علما اور مذہبی قائدین کا ذکر کرتے ہیں جنھوں نے اقتدار کے خلاف مزاحمت کی تو ان کے قلم سے شعلے نکلنے لگتے ہیں۔ اگر وہ ابتدائی مہدوی تحریک کے رطب اللسان ہیں تو امام ابن تیمیہ اور احمد بن حنبل کے بھی طرح خواں اور امام حسین اور امام علی رضا کا بھی اسی ادب اور احترام سے ذکر کرتے ہیں۔ مصنف صرف سیاسی میدان ہی میں مجاہد نہیں ہیں بلکہ مذہبی میدان میں بھی مجاہدانہ انداز غالب ہے۔ پچھلے دور سے اور قرونِ اولیٰ سے ان کی محبت اور عقیدت پر ایک رومانی انداز چھایا ہوا نظر آتا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ ان کی شعریت اور علمیت، رومانیت اور عقلیت میں ایک امتزاج اور توازن پیدا ہو رہا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ان کی سیاسی زندگی اور اس کے وسیع تجربات نے بھی انگریزی اور فرانسیسی ادب اور فلسفے کے مطالعے کے ساتھ ساتھ ان کی نئی ذہنی تشکیل میں مدد دی ہو۔ اگر یہ بات صحیح ہے کہ انسانی ذہن خلا میں ترقی نہیں کرتے تو پھر زندگی کا ہر تجربہ ذہن کی تشکیل میں ایک بڑا معاون بن جاتا ہے۔ ان کے فکری ارتقا پر ان کے سیاسی زندگی کے اثرات کو تسلیم کرتے ہوئے بھی یہ بات ماننی ضروری ہے کہ اُنھوں نے حتی الامکان شعوری حیثیت سے اپنی فکر کو ہر آن بدلنے والی سیاست اور اس سیاست سے پیدا ہونے والے مطالبات سے محفوظ رکھا۔ مغربی سامراج کے خلاف ان کے جذبات اپنے ہم عصر مسلم مفکرین کے مقابلہ میں کہیں زیادہ شدید تھے کیوں کہ وہ

خود اس جدوجہد کے صرف ایک رُکن نہیں بلکہ عظیم قائد تھے لیکن اس کے باوجود اُنھوں نے مغربی سائنس، مغربی فلسفے، مغرب کے سیاسی اداروں اور معاشی نظریات کے بارے میں یک طرفہ تنگ نظری کا نہ صرف یہ کہ مظاہرہ نہیں کیا بلکہ اس صدی کے ہندوستانی فکری اور سیاسی رہنماؤں میں ''جدیدیت'' (Modernism) کے آزاد جیسے علمبردار بہت کم نظر آئیں گے۔ قدیم اور جدید کے بہترین امتزاج کے ساتھ فکری دنیا میں ''جدیدیت'' کی ترجمانی کی ایک دوسری مثال شاید صرف رادھا کرشنن ہیں۔ یہ ایک تناقض محال یا Paradox نظر آتا ہے کہ ایک طرف مولانا آزاد قرآن کی تفسیر کے لیے صحابہ وسلف سے نیچے اترنے کے لیے تیار نہیں ہیں تو دوسری طرف وہ ''جدیدیت'' کے علمبردار بھی ہیں۔ مولانا آزاد کی تصانیف اور خصوصاً ''ترجمان القرآن'' کا مطالعہ اس Paradox کو حل کرتا ہے۔ اُنھوں نے ایک لحاظ سے سب سے پہلی بار اسلام کی حقیقی روح کو قرآن کے ذریعہ سمجھنے اور پیش کرنے کی کوشش کی۔

اسلام کی یہ حقیقی روح اقبال کے الفاظ میں ''تمدن، تصوف، شریعت اور کلام'' کی روایتوں میں گم ہوگئی تھی، ایسا واقعہ صرف اسلام ہی کے ساتھ پیش نہیں آیا بلکہ تقریباً ہر مذہب کو تاریخ اور تمدن کی طاقتور قوتوں کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے۔ مولانا آزاد کے نزدیک قرآن کی رو سے ہر تاریخی مذہب کی ایسی حقیقی روح کا جس پر رفتہ رفتہ ''تمدن، تصوف، شریعہ اور کلام'' کے پردے پڑ جاتے ہیں اور جس کی اصلی حقیقت خرافات میں کھو جاتی ہے نام ''الاسلام'' یا ''الدین'' ہے۔ اسی کا نام دینِ فطرت ہے اور یہی تمام مذاہب کی اصلی روح اور ان کا سرچشمہ ہے۔ اسلام اسی ''الدین'' کے احیا کا نام ہے۔ ''دینِ الٰہی کی اصل نوعِ انسانی اخوت و وحدت ہے نہ کہ تفرقہ و منافرت۔'' ''خدا کے جتنے رسول بھی دنیا میں آئے سب نے یہی تعلیم دی تھی کہ تم سب اصلاً ایک ہی امت ہو اور تم سب کا پروردگار ایک ہی پروردگار ہے۔ پس چاہیے کہ سب اسی ایک پروردگار کی بندگی کریں اور ایک گھرانے کے بھائیوں کی طرح مل جل کر رہیں۔ اگرچہ ہر مذہب کے داعی نے اسی راہ کی تعلیم دی لیکن ہر مذہب کے پیروؤں نے اس سے انحراف کیا، نتیجہ یہ نکلا کہ ہر ملک، ہر قوم، ہر نسل نے اپنے اپنے جتھے الگ الگ بنالیے اور ہر جتھا اپنے طور طریقے میں مگن ہوگیا۔'' مولانا کے مطالعہ قرآن کا ماحصل یہ ہے کہ ''قرآن نے پچھلے رسولوں اور مذہب کے بانیوں میں

سے جن جن رہنماؤں کے مواعظ نقل کیے ہیں ان سب میں بھی اصل اصول یہی حقیقت ہے اور عموماً اکثر مواعظ کا خاتمہ دین کی وحدت اور انسان کی عالمگیر اخوت کی تعلیم ہی پر ہوتا ہے۔''

(ترجمان القرآن، جلد اول)

مولانا آزاد کے نزدیک قرآن نے اس سلسلہ میں جس چیز پر زور دیا ہے ان میں تین باتیں سب سے نمایاں ہیں:

(i) انسان کی نجات وسعادت کا دارومدار اعتقاد وعمل پر ہے، نہ کہ کسی خاص گروہ بندی پر۔ (ii) نوع انسانی کے لیے دین الٰہی ایک ہی ہے اور یکساں طور پر سب کو اسی کی تعلیم دی گئی ہے۔ پس یہ جو پیروانِ مذاہب نے دین کی وحدت اور عالمگیر حقیقت ضائع کر کے بہت سے متخالف اور متخاصم جتھے بنالیے ہیں یہ صریح گمراہی ہے۔ (iii) اصل دین توحید ہے یعنی ایک پروردگار عالم کی براہ راست پرستش کرنا اور تمام بانیانِ مذاہب نے اس کی تعلیم دی ہے۔ اس کے خلاف جس قدر عقائد اور اعمال اختیار کر لیے گئے ہیں، اصلیت سے انحراف کا نتیجہ ہیں۔''

(ترجمان القرآن۔ جلد اول)

مذاہب کی اندرونی وحدت اسلامی فکر کی تاریخ میں بالکلیہ نیا انکشاف نہیں ہے۔ متاخرین میں شاہ ولی اللہ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں اس امر کی جانب واضح اشارے کیے ہیں لیکن جس شرح وبسط کے ساتھ اور استدلال کی جس قوت کے ساتھ مولانا آزاد نے ''ترجمان القرآن'' میں اس اصول کو پیش کیا ہے اس کی نظیر اسلامی لٹریچر میں نہیں ملتی۔ ''وحدت ادیان'' مولانا آزاد کا مرکزی خیال ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ تمام مذاہب جیسے کہ وہ اس وقت موجود ہیں سچے ہیں یا یہ کہ ''ہر مذہب میں سچائی ہے۔'' بلکہ یہ کہ تمام مذاہب سچے ہیں'' کیوں کہ اصل دین ایک ہی ہے اور سب کو دیا گیا ہے لیکن تمام پیروانِ مذاہب سچائی سے منحرف ہو گئے ہیں۔ اُنھوں نے دین کی حقیقت اور وحدت ضائع کر دی ہے اور اپنی گمراہیوں کی ٹولیاں بنالی ہیں۔''

عرفِ عام کا اسلام بھی کوئی استثنائی صورت نہیں ہے، جس طرح دوسرے مذاہب کے پیرو گمراہ ہو گئے ہیں اسی طرح مسلمان بھی جن کی نظروں سے 'الدین' اور 'الاسلام' اوجھل ہو گیا ہے۔ حقیقی دین سے اور اس کی عالمگیر روشنی سے محروم ہو گئے ہیں 'تفرق بین الرسل'' کے خلاف

قرآن کی غیر مشروط تاکید سے مولانا یہی نتیجہ نکالتے ہیں کہ کسی رسول یا کسی بانی مذہب کا انکار تمام رسولوں کے انکار کے مرادف ہے۔ یہی وہ نازک نکتہ ہے جس پر اصرار کرتے ہوئے مولانا نے مسلمانوں کے ''عقیدۂ رسالت'' کا ایک نئی روشنی میں مطالعہ کیا ہے۔ ترجمان القرآن کے قدامت پسند نقادوں نے ''وحدت ادیان'' کے تصور پر جب ہنگامہ بپا کیا تو شاید ان کی نظر اس نازک نکتہ پر نہیں پڑی جس پر مولانا نے ترجمان القرآن میں بار بار زور دیا ہے۔ یہاں مولانا کا تصور اور مسلمانوں کا قدیم دینیاتی تصور ایک اعلیٰ سطح پر متحد ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے پچھلے مذاہب کو منسوخ نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا کہ ''الدین'' یا ''الاسلام'' پر ''حزب'' (گروہ بندیوں اور جماعت بندیوں) کی وجہ سے جو نقاب پڑ گئے تھے انھیں ہٹایا اور عالمگیر مدنی وحدت اور توحید کی اساس پر تمام انسانوں کو متحد کر دیا۔ مولانا کا ''وحدت ادیان'' کا تصور اس قسم کی عام مذہبی رواداری کا تصور نہیں جو عموماً ذہنی کاہلی کا آفریدہ ہوتا ہے۔ مولانا ''مذہب'' کی اصلی حقیقت کا انکشاف کرتے ہیں اور تمام مذہبی انسانوں کو اس ایک بنیاد پر جمع ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔ گویا مولانا کی دعوت بنیادی طور پر وہی ہے جو قرآن کی اور پیغمبر اسلام کی دعوت تھی۔ لیکن اس مقام پر مولانا کا اس دور کے ''احیا پرستوں'' سے راستہ الگ ہو جاتا ہے۔ احیا پرست صرف پیغام کو نہیں بلکہ ان تمام ''اداروں'' کو پھر سے زندہ کرنے کی ''سعی بے حاصل'' کرتا ہے جو ماضی میں کبھی اس پیغام سے وابستہ تھے یا اس پیغام کے خاص وقتی تمدنی، سماجی اور معاشی اظہار تھے۔ مولانا نے ترجمان القرآن میں جا بجا ''دین'' اور ''شرع و منہاج'' کے فرق کو واضح کیا ہے۔ شرع و منہاج کو دین کا مرادف قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین مختلف گروہوں میں بٹ گیا۔

> ''اس نے (قرآن) بتایا کہ ایک چیز دین ہے۔ ایک شرع و منہاج ہے۔ دین ایک ہی ہے اور ایک ہی طرح پر سب کو دیا گیا ہے۔ البتہ شرع و منہاج میں اختلاف ہوا اور یہ اختلاف ناگزیر تھا کیوں کہ ہر عہد اور ہر قوم کی حالت یکساں نہ تھی اور ضروری تھا کہ جیسی جس کی حالت ہو ویسے ہی احکام و اعمال بھی اس کے لیے اختیار کیے جائیں۔ پس شرع و منہاج کے اختلاف سے اصل دین مختلف نہیں ہو جا سکتے۔''

دین، منہاج اور شرع میں جو اختلاف اور فرق ہے وہ مولانا کے نزدیک اصل اور فرع کا اختلاف ہے۔ مذاہب میں جس قدر بھی اختلاف شرع و منہاج کے اختلاف کی بنا پر ہوا وہ "دین کا اختلاف نہیں محض شرع و منہاج کا اختلاف ہے حقیقت کا نہیں، ظواہر کا ہے، روح کا نہیں ہے صورت کا ہے۔"

شاہ ولی اللہ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں اس فرق و اختلاف کی نوعیت کو واضح کیا تھا لیکن ان کے ہاں صرف اشارے تھے۔ مولانا نے انھیں اشاروں کو ایک منظم صورت میں پیش کیا ہے اور اس لحاظ سے مولانا نے شاہ ولی اللہ کے نامکمل مشن کی تکمیل کی۔ منہاج اور شریعت کا سوال ہندستانی مسلمانوں کے لیے اتنا اہم نہیں ہے جتنا کہ اسلامی ملکوں کے لیے اہمیت رکھتا ہے۔ مصر اور شام میں مفتی محمد عبدہ کی جدید اسلامی تحریک کے زیر اثر یہ سوالات اور مسائل مسلم دانشوروں کی فکر و نظر پر چھائے ہوئے رہے۔ مولانا آزاد نے بھی صرف نظری سوالوں پر توجہ دی، دین اور منہاج کے فرق اور اختلاف کو واضح کیا۔ اسی سوال کو اور راست طور پر "اسلام" اور "شریعت کے قوانین" کے تعلق اور ربط کو ازہر کے ایک عالم علی عبدالرزاق نے بڑے شد و مد کے ساتھ پیش کیا (اتفاق کی بات یہ ہے کہ مولانا آزاد اور ازہر کے اس عالم نے ایک ہی سال یعنی 1888 میں جنم لیا) اور کہاں تک بدلے ہوئے حالات میں نئے قوانین کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اپنی کتاب "الاسلام و اصول الحکم" میں مفتی محمد عبدہ کے اس شاگرد علی عبدالرزاق نے اپنے اس انقلاب آفریں خیال کو پیش کیا کہ پیغمبر اسلام کا اصلی مشن تمام نوع انسانی کا روحانی اتحاد تھا اور چونکہ اسلام کا روحانی مشن عالمگیر نوعیت کا حامل تھا اس لیے قوانین شریعت کا اطلاق بڑی حد تک اضافی نوعیت رکھتا ہے۔ یہ استدلال اور نقطۂ نظر بحث طلب ہے اور یہاں مقصود یہ نہیں ہے کہ اس نقطۂ نظر کی تائید یا تردید کی جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ جس مسئلے کو مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں پیش کیا ہے وہ اسلامی دنیا کا ایک اہم مسئلہ ہے جو بڑی حد تک ان مسلمانوں کے لیے "موت و زیست" کا سوال ہے۔ اقبال نے بھی اپنے لیکچرز میں مولانا آزاد سے بہت زیادہ دور نہیں ہیں۔ بدقسمتی سے ان سوالات پر ہندوستانی مسلمانوں نے اس وسعتِ نظر اور روشن دماغی کے ساتھ غور و فکر نہیں کیا جن کے وہ مستحق ہیں۔ ابھی تک ہندوستانی مسلمانوں پر قدیم دینیاتی طرز فکر اس حد تک طاری ہے

کہ وہ ان نہایت اہم سوالات پر ابھی تک ''کفر و ایمان'' کی اصطلاحات کے تنگ دائرہ سے باہر نکل کر غور کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتے۔

الدین، الاسلام، منہاج اور شرع کے امور پر ایک نیا اور حیات بخش نقطۂ نظر عطا کرنے کے علاوہ مولانا نے ترجمان القرآن میں ایسے بہت سے سوالات پر روشنی ڈالی ہے جو اسلام کی فکری تاریخ میں بڑی اہمیت کے حامل رہے ہیں اور جو ایک عرصہ تک اسلامی دنیا میں گرمیٔ محفل کے اسباب بہم پہنچاتے رہے۔ ان دیرینہ اور ایک لحاظ سے تقریباً لاینحل سوالات کو جنھوں نے صدیوں تک اسلامی ذہن کو اُلجھائے رکھا، حل کرنے کی کوشش میں مولانا آزاد اپنے لیے ایک نیا راستہ ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ مثلاً اُنھوں نے خدا کی صفات ربوبیت، رحمت اور عدالت کی تشریح کرتے ہوئے ایسے عجیب نکات پیدا کیے ہیں کہ ان کی حیرت انگیز ذہانت اور ان کی بے مثال قرآن فہمی کی داد دیے بغیر نہیں رہا جا سکتا۔ خدا کی غیریت اور ماورائیت (Transcendence) اور اس کا محیطِ کل ہونا اور کائنات خلقت میں جاری وساری رہنا Immanence یہ دو متضاد رجحانات ہر مذہب کے اندرونی ''تناؤ'' کا باعث رہے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ اس بنیاد پر مختلف مذاہب میں اختلافات رہے بلکہ ہر مذہب میں یہ رجحانات باہمی ذہنی اور روحانی کشاکش کا باعث بنے رہے۔ دینیاتی (Theological) نقطۂ نظر نے اگر ماورائیت پر زور دیا تو تصوف نے دوسرے متضاد نقطۂ نظر کو اپنا رہنما بنایا۔ مولانا آزاد نے قرآن کی روشنی میں اس اہم مسئلے کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ رحمت اور ربوبیت کے تصورات سے اُنھوں نے اس تضاد کو حل کیا ہے۔ قرآن میں جہاں جا بجا ایسی آیتیں نظر آتی ہیں جن میں خدا کی ماورائیت پر زور ہے تو دوسری طرف ایسی آیات کی بھی کمی نہیں جن سے مدد لے کر صوفیا نے کائنات میں خدا کے جاری وساری وجود اور آگے بڑھ کر 'وحدتِ وجود' کے تصور کو آگے بڑھایا جیسا کہ اس سے پہلے اسی مضمون میں اشارہ کیا گیا ہے۔ مولانا نے اپنے دوسرے ان اہم عصروں کا جو پیغمبر اسلامؐ اور صحابۂ سلف کے طریق کو زندہ کرنا چاہتے تھے۔ مخالف تصوف نقطۂ نظر اختیار نہیں کیا۔ یہ مخالف تصوف رجحان عبدالوہاب نجدی اور ہندوستان کے ''اہل حدیث'' میں بہت زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ مولانا آزاد نے جب اسرارِ دین کو منکشف کرنا چاہا تو بالآخران کا نقطۂ نظر بھی تصوف اور دینیات کے میلانات کی ہم آہنگی کی

جانب راہنما ہو گیا۔ کائنات کی مذہبی تشریح کرنے کی جو بھی کوشش کی جائے گی اس کا متصوفانہ رنگ اختیار کر لینا کچھ ناگزیر سا نظر آتا ہے۔ اقبال بھی اپنے لیکچرز میں بالآخر ایک ''صوفی'' کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ عصری اسلامی مفکرین میں ''روایتی تصوف'' کا اقبال جیسا مخالف مشکل ہی سے مل سکتا ہے۔ مولانا آزاد نے بھی جا بجا ''شخصی مذہبی تجربے'' کی اہمیت پر زور دیا ہے اور بالآخر ان کا خیال بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے بارے میں اُبھرنے والے بے شمار سوالات کا جواب عقل و استدلال فراہم نہیں کر سکتا۔ محض شخصی تجربہ ہی ان کے حل کا واحد ضامن ہے۔ رحمت اور ربوبیت کے تصورات سے مولانا نے کسی مذہبی مباحث کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ تنزیہہ اور تجسیم، خدا کے صفات اور ان کا ذات سے ربط، انسان کا جبر و اختیار، کائنات میں انسان کا مقام، ہدایت و گمراہی کا قرآنی مفہوم، تقدیر کا اصلی منشا و مفہوم یہ ایسے سوالات ہیں جنھوں نے اسلامی فکر کی تاریخ میں بڑے ہنگامے بر پا کیے۔ مولانا کے نزدیک علما اور مفسرین نے ان سوالات کا قرآنی حل تلاش نہیں کیا بلکہ ''وضعیت'' کا راستہ اختیار کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی فکر یونانی فلسفہ، منطق اور اخلاقیات میں الجھ کر رہ گئی۔ قرآن نے ان سوالات کا فلسفیانہ یا استدلالی حل پیش نہیں کیا بلکہ ایک خالص ''انسانی'' (Humanistic) حل پیش کیا ہے جو انسان کی عملی زندگی میں عملی مشکلات پر قابو پانے اور کائنات میں ایک بلندتر مقام حاصل کرنے میں اس کی رہنمائی کر سکے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ مولانا کہاں تک بنیادی تضادات کو رفع کرنے میں کامیاب ہوئے، ان سوالات کا کوئی مستقل حل انسانی ذہن فراہم نہیں کر سکتا۔ ان کی نوعیت ''کھلے سوالات'' کی ہے اور صرف ایک کھلے ذہن ہی سے ان کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ ایک انتہائی بلیغ حدیث ہے جس کو مولانا نے بھی اپنے طرز استدلال کی حمایت میں پیش کیا ہے۔ ''تفکروا فی خلق اللہ و لاتفکروا فی صفات اللہ ''۔ اس بلیغ حدیث سے اگر سائنس اور ایجابی علوم کے مطالعہ کے بے شمار امکانات وا ہو جاتے ہیں تو غیر ضروری اور اکثر صورتوں میں بے نتیجہ یا مابعد الطبیعیاتی سوالات کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ ''تفکر فی خلق اللہ '' سائنس اور ایجابی علوم کا راستہ ہے اور ''تفکر فی صفات اللہ '' مدرسیت (Scholasticism) کا راستہ ہے جس نے ایک عرصہ تک قرونِ وسطیٰ میں یورپ کی عیسائی دنیا کو ظلمت و اندھیرے میں بند رکھا تو آج تک

مسلمان اور اسلامی دنیا فکری تکرار کے ختم نہ ہونے والے چکر میں گھری ہوئی ہے۔ عصر حاضر کے دوسرے بڑے اسلامی مفکر اقبال نے بھی یہی ایجابی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے اور یہی ایجابی نقطۂ نظر سائنس اور سماجی علوم کی حوصلہ افزائی کر سکتا ہے۔ بعض عصری مصنفین نے غلطی سے اور چند سطحی مشابہتوں کی بنا پر جمال الدین افغانی اور مولانا آزاد کو ایک ہی صف میں کھڑا کرنے کی کوشش کی ہے۔ جمال الدین افغانی اپنی تصنیف ''ردِّ مادیت'' کے ذریعہ بالآخر ایک غیر سائنسی بلکہ مخالف سائنس نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں اور اس تاریخی غلطی کے مرتکب ہو جاتے ہیں جس نے ایک عرصہ تک اسلامی دنیا کو اس پندار بے جا کا شکار رکھا کہ مغرب مادہ پرست ہے اور مشرق روح پرست اور قدامت پرست۔ افغانی نے یورپی استعمار پسندوں کے خلاف ''ابطال مادیت'' کو ایک تصوراتی حربے کے طور پر استعمال کیا۔ اقبال بھی اپنے بنیادی موافق سائنس حکیمانہ نقطۂ نظر کے باوجود کبھی کبھی مغرب اور مشرق کے اس فرق کو زیادہ اہمیت دینے لگتے ہیں اور فکری حیثیت سے ''رجعت پسندی'' میں بھی گھر جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے آزاد کا مقام منفرد ہے۔ انھوں نے نہ صرف ''ادیان'' کی وحدت کا سرور آفریں ترانہ چھیڑا اور خدا کی عالمگیر رحمت میں انسانیت کو متحد کرنے کی کوشش کی بلکہ مشرق اور مغرب کے اتحاد کی اساس بھی تلاش کی۔ ان میں نہ سرسیّد کا اعتذار ہے اور نہ شبلی کا پندار اور نہ اقبال کی مغرب کے خلاف کہیں کہیں پائی جانے والی مزاحمت۔ سیاسی سوالات اور مغرب کے خلاف سیاسی کشمکش ان کے ذہن کو غبار آلود نہیں کرتی جس طرح قدیم اور جدید ان کی فکر میں ایک بلند سطح پر متحد ہو جاتے ہیں اسی طرح مشرق اور مغرب بھی ایک بلند تر سطح پر ایک ہو جاتے ہیں۔ اسلام کی عالمگیری پر ان کا ایمان راسخ ہے لیکن وہ اسلام کی عالمگیری ثابت کرنے کے لیے جدید سیاسی، معاشی اور سماجی رجحانات اور تصورات سے الجھ نہیں پڑتے ان کے نزدیک اسلام کی عالمگیری نہ بدلنے یا نہ بدل سکنے والے سیاسی، معاشی اور سماجی قوانین کا نام نہیں ہے اور نہ اس سے محدود ہے بلکہ اس عالمگیری کی اساس روحانی ہے۔ انسان کی وحدت اور خدا کی توحید نہ بدلنے والا اسلامی نقطۂ نظر ہے اور باقی سب فروع— مختصر یہ کہ غالب کا یہ شعر :

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

ترجمانُ القرآن: ایک تعارف

مشیرالحق

مولانا ابوالکلام آزاد نے جب "ترجمان القرآن" لکھنے کا ارادہ کیا تو دوسروں کے پوچھنے سے پہلے خود ہی یہ سوال اُٹھایا کہ مختلف زبانوں میں قرآن کے ترجمے اور تفسیروں کی موجودگی میں کسی نئے ترجمے یا تفسیر کی کیا ضرورت ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا نے لکھا کہ قرآن کی عام تعلیم واشاعت کے بغیر مسلمانوں کی مذہبی اصلاح ممکن نہیں ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ قرآن فہمی کی راہ میں حائل مشکلات کو دور کیا جائے کیوں کہ جب تک یہ مشکلات دُور نہیں ہوتیں محض قرآن کا ترجمہ کر دینا یا کوئی نئی تفسیر لکھ دینا کچھ خاص سُودمند نہیں ہے۔ قرآن فہمی مولانا کے خیال میں یہ نہیں ہے کہ جوں جوں ہمارے علم میں اضافہ ہوتا جائے اور نئی نئی سائنسی تحقیقات ہمارے سامنے آتی جائیں ہم ان تحقیقات کی تصدیق قرآنی آیات سے کرنے کی کوشش میں لگ جائیں۔ کیوں کہ اس طرح قرآن معمہ اور چیستاں کی ایک کتاب بن کر رہ جائے گا اور ہم یہ کہنے پر مجبور ہوں گے کہ مستقبل کے ممکنہ انکشافات کو قرآن نے ایک ایسی چیستانی زبان میں بیان کر دیا تھا جسے اس کے اوّلین مخاطب سمجھنے سے قاصر تھے۔ مولانا آزاد کے مطابق قرآن کے نزول کا یہ مقصد ہی نہیں ہے بلکہ قرآن اس لیے نازل کیا گیا تھا کہ وہ انسانوں کو ان کی متاعِ گم گشتہ کی تلاش پر اُبھارے۔

انسان کی متاعِ گم گشتہ کیا ہے؟ مولانا کے خیال میں یہ متاعِ گم گشتہ خدا اور انسان کے باہمی تعلق کی صحیح بازیافت اور اس تعلق کو اپنانے اور اس کو مضبوط سے مضبوط تر کرنے کا دوسرا نام ہے۔ اسی نکتہ کو قرآن نے مختلف انداز سے سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ کہیں تفصیل ہے کہیں ایجاز۔ کہیں ماضی کے واقعات کو مثالوں کے طور پر بیان کیا گیا ہے اور کہیں سامنے کی چیزوں کو شہادت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

''ترجمان القرآن'' مکمل شکل میں ہمارے سامنے موجود نہیں ہے۔ اگرچہ مولانا کی تحریروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُنھوں نے پورے قرآن کے ترجمہ اور تفسیر کو ایک سے زائد بار مکمل کیا، لیکن ہر بار مسودہ وقت کی سیاست کی نذر ہو گیا۔ برسہا برس تک انگریزی حکومت اور مولانا کے درمیان یہ آنکھ مچولی ہوتی رہی۔ مولانا لکھتے رہے اور حکومت کے کارندے اسے عداوت یا لاعلمی کے باعث ضائع کرنے کا سبب بنتے رہے۔ بہرحال جیت ایک طرح سے حکومت کی ہوئی کہ ''ترجمان القرآن'' مکمل شکل میں ہمارے سامنے نہ آسکا۔ مولانا اپنی زندگی میں ''ترجمان القرآن'' کی صرف دو جلدیں شائع کر سکے۔ جلد اوّل میں سورۂ فاتحہ کی تفصیلی تفسیر کے ساتھ ساتھ قرآن کی چھٹی سورت (سورۃ الانعام) کا ترجمہ اور مختصر تشریح تھی۔ دوسری جلد 23 ویں سورت (سورۃ المومنون) تک کے ترجمہ اور تفسیری نوٹ پر مبنی تھی۔ پروگرام کے مطابق بقیہ سورتیں تیسری جلد میں ہوتیں جو بدنصیبی سے شائع نہ ہو سکیں۔ مولانا کے انتقال کے بعد ان کے کاغذات میں 24 ویں سورت (سورۃ النور) کا تشریحی ترجمہ بھی مل گیا۔ جسے ''ترجمان القرآن'' کے اس نئے ایڈیشن میں شامل کر دیا گیا جو ساہتیہ اکاڈیمی کے اہتمام سے 1964 میں تین جلدوں میں شائع کیا گیا ہے۔ مولانا کے انتقال کے کچھ ہی دنوں بعد ان کے ایک عقیدت مند مرحوم غلام رسول مہر نے بقیہ پاروں کی اُن آیات کی تشریح و ترجمہ کو جمع کر کے مرتب کیا جو مولانا کی مختلف تحریروں میں بکھری ہوئی تھیں اور انھیں 1963 میں باقیاتِ ترجمان القرآن کے نام سے شائع کر دیا۔

سورۂ فاتحہ کو مولانا قرآن کا دیباچہ کہتے ہیں۔ ان کے بقول اس سورت کے مطالب پر نظر ڈالتے ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں اور قرآن کے بقیہ حصوں میں اجمال اور تفصیل کا تعلق ہے۔ اگر ایک شخص قرآن سے اور کچھ نہ پڑھ سکے اور صرف اسی سورت کے مطالب کو

ذہن نشین کر لے، جب بھی وہ دین حق اور خدا پرستی کے ان بنیادی مقاصد سے واقف ہو جائے گا جسے پورے قرآن میں مجملاً اور تفصیلاً بیان کیا گیا ہے۔ دین حق تک رسائی، مولانا کے خیال میں اُسی وقت ممکن ہے جب ہمارے ذہن میں خدا کی صحیح صحیح صفات کا تصور موجود ہو اور ہم اس بات پر ایمان لے آئیں کہ انسان کی زندگی اسی دنیا میں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ زندگی میں ایک تسلسل ہے اور ہم اپنے ہر عمل کے لیے خدا کے سامنے جواب دہ ہیں۔ جزا کا معاملہ ایک نہ ایک دن پیش آ کر رہے گا اور اس دن اچھے کام کا اچھا اجر ملے گا اور بُرے کام کا بُرا۔

اس کے بعد آیئے سورۂ فاتحہ اور اس کے ترجمہ پر ایک نظر ڈالیں:

1۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ	ہر طرح کی ستائش اللہ ہی کے لیے ہے جو تمام کائنات کا پروردگار ہے۔
2۔ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ	جو رحمت والا ہے، مہربان ہے۔
3۔ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ	جو اُس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔
4۔ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ	(خدایا) ہم صرف تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور صرف تُو ہی ہے جس سے مدد مانگتے ہیں۔
5۔ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ	(خدایا) ہم پر سیدھی راہ کھول دے۔
6۔ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	وہ راہ جو اُن لوگوں کی راہ ہوئی جن پر تُو نے انعام کیا۔
7۔ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّآلِّيْنَ	ان کی نہیں جو پھٹکارے گئے اور نہ اُن کی جو راہ سے بھٹک گئے۔

گویا یہ سورۃ تین بنیادی باتوں کی طرف ہمیں دعوت دیتی ہیں:

1۔ خدا پر اس کی تمام صفات کے ساتھ ایمان۔

2۔ اعمال کی جزا اور سزا کا صحیح تصور۔

3۔ صحیح راستے کی تلاش۔

دنیا کے مذاہب کی تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ گمراہی کی طرف انسان کا پہلا قدم اس وقت اُٹھا جب وہ خدا کو اور اس کی صفات کو سمجھنے میں ناکام ہوا۔ اُس نے جب بھی خدا کی ایک صفت کو اپنے حسبِ منشا پا کر اُسے عین خدا تسلیم کیا تو پھر خدا جو تمام عالم کا خالق اور رب تھا، اس کے اپنے گروہ میں محدود ہو کر رہ گیا۔ اب صداقت اس کے حلقے کے باہر نہیں رہی۔ صرف وہی صحیح راہ پر تھا اور باقی تمام دنیا غلطی پر تھی اور غلطیوں کی اصلاح کے جوش میں ایک انسان نے دوسرے انسان کے ساتھ جو کچھ کیا ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔ مولانا آزاد خدا کو کسی خاص طبقے یا مذہب کی جاگیر نہیں سمجھتے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا سب کا ہے اور سب اس کے ہیں۔ اسی لیے اُس نے ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ ہم اُسے رَبُّ الْعَالَمِینَ یعنی تمام جہانوں کا پالن ہار کہہ کر مخاطب کریں۔ اگر وہ سب کا پالن ہار ہے تو پھر نہ وہ مسلمانوں کی ملکیت ہے نہ ہندوؤں کی نہ عیسائیوں کی ملک ہے نہ یہودیوں کی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن صاف اور قطعی لفظوں میں اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ وہ کسی نئی مذہبی گروہ بندی کی دعوت لے کر نہیں آیا ہے۔ اس کے برعکس وہ چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گروہ بندیوں سے دنیا کو نجات دلا دے اور سب کو اس دینِ حق پر جمع کردے جو سب کا مشترکہ دین ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر میں وحدتِ دین کا لفظ استعمال کر کے وحدتِ ادیان کے تصوّر کی ایک طرح سے نفی کی ہے۔ وحدتِ ادیان کا مطلب تو یہ ہے کہ ہم پہلے یہ تسلیم کرلیں کہ دین بہت سارے ہیں اور اس کے بعد ان میں ایک نقطۂ اشتراک تلاش کریں۔ مولانا اس کے قائل نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دین ہمیشہ سے ایک رہا ہے اور ایک ہی رہے گا۔ اختلافات جو ہمیں نظر آتے ہیں، وہ دین کے نہیں بلکہ شریعتوں اور طریقوں کے ہیں۔ یعنی اختلاف اصل میں نہیں، فرع میں ہے۔ حقیقت میں نہیں، ظواہر میں ہے۔ روح میں نہیں، صورت میں ہے اور یہ اختلاف ضروری بھی تھا۔ مذہب کا بنیادی مقصد انسانوں کی سعادت و فلاح ہے، لیکن انسانی سماج کے احوال ہر عہد اور ہر ملک میں یکساں نہیں رہے ہیں اور نہ ہی وہ یکساں رہ سکتے تھے۔ پس جس مذہب کا ظہور جیسے زمانے میں اور جیسی استعداد و طبیعت کے لوگوں میں ہوا، اسی کے مطابق ان

کے لیے شریعت بھی مقرر کی گئی۔ مولانا اس بات پر زور دیتے ہیں کہ چونکہ جس عہد اور جس ملک میں جو صورت اختیار کی گئی وہی موزوں ترین تھی، اس لیے ہر صورت اپنی جگہ بہتر اور حق ہے۔ لیکن اس سلسلے میں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ شرع و منہاج بذاتہ دین نہیں بلکہ اصل دین تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں۔ یہی سبب ہے کہ شرعی قوانین پر گفتگو کرتے ہوئے مولانا اس نتیجے پر پہنچے کہ "بلاشبہ شرائع نے تعزیر و عقوبت کا حکم دیا تھا لیکن اس لیے نہیں کہ تعزیر و عقوبت فی نفسہ کوئی مستحسن عمل ہے۔ بلکہ اس لیے کہ معیشتِ انسانی کی بعض ناگزیر حالتوں کے لیے یہ ایک ناگزیر علاج ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک کم درجے کی برائی تھی جو اس لیے گوارا کر لی گئی کہ بڑے درجے کی برائیاں روکی جاسکیں۔ لیکن دنیا نے اُسے علاج کی جگہ ایک دل پسند مشغلہ بنا لیا۔"

مولانا کے بقول دین کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک شخص نے عبادت کے وقت پچھم کی طرف منہ کر لیا یا پورب کی طرف۔ اصل دین تو یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ خدا پرستی اور نیک عملی کے لحاظ سے ایک انسان کا کیا حال ہے۔ لیکن جب لوگوں نے اصل دین سے رشتہ توڑ کر طریقوں اور راستوں کو اصل دین بنا لیا تو پھر خدا کی عبادت گاہیں تک بٹ گئیں۔ قرآن کی دوسری سورت کی 114ویں آیت "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ" کی تشریح کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے کہ "مذہبی گروہ بندی کی گمراہی کا نتیجہ یہ ہے کہ خدا کی عبادت گاہیں تک الگ الگ ہوگئی ہیں۔ باوجودیکہ تمام پیروانِ مذاہب ایک ہی خدا کے نام لیوا ہیں، لیکن ممکن نہیں کہ ایک مذہب کا پیرو دوسرے مذہب کی بنائی ہوئی عبادت گاہ میں جا کر خدا کا نام لے سکے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ ہر گروہ اپنی عبادت گاہ کو خدا کی عبادت گاہ سمجھتا ہے۔ دوسرے گروہ کی عبادت گاہ اس کی نظر میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ حتیٰ کہ بسا اوقات وہ مذہب کے نام پر اُٹھتا ہے اور دوسروں کی عبادت گاہیں منہدم کر ڈالتا ہے۔ اس سے بڑھ کر انسان کا ظلم اور کیا ہوسکتا ہے کہ خدا کے بندوں کو خدا کی یاد سے روکا جائے اور صرف اس لیے روکا جائے کہ وہ ایک دوسرے مذہبی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا کوئی عبادت گاہ اس لیے ڈھا دی جائے کہ وہ ہماری بنائی ہوئی نہیں ہے، دوسروں کی بنائی ہوئی ہے۔"

دنیا کا ایک دوسرا المیہ یہ بھی رہا ہے کہ اہلِ مذاہب نے اپنے ہادیوں اور رہبروں کے احترام میں اتنا مبالغہ کیا ہے کہ ایک طرف تو انھیں خدائی کے درجہ تک پہنچا دیا اور دوسری طرف

دوسروں کے رہنماؤں کے وجود کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کردیا۔مولانا آزاد نے اپنی تفسیر میں اس ذہنیت پر شدت سے اعتراض کیا ہے اور قرآن کی بنیاد پر اصرار کیا ہے کہ کوئی بھی شخص اصل دین تک پہنچ ہی نہیں سکتا، جب تک کہ وہ تمام رسولوں اور مذہبی رہنماؤں پر ایمان نہ لائے اور انھیں یکساں احترام کے قابل نہ سمجھے۔لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ خدا اور بندے کے بنیادی فرق کو ذہن میں رکھے اور رسولوں اور نبیوں کو انسانیت کی سطح سے اُٹھا کر خدائی کے درجہ تک نہ پہنچادے۔

قرآن کی دعوت یہ ہے کہ تمام بانیانِ مذاہب کی یکساں طور پر تصدیق کی جائے۔قرآن رسولوں کے درمیان امتیاز برتنے کو گمراہی قرار دیتا ہے۔مولانا آزاد کے خیال میں' ہر راست باز انسان کا' جو خدا کی پیروی کرنا چاہتا ہے، فرض ہے کہ وہ بلا کسی امتیاز کے تمام رسولوں، تمام کتابوں، تمام مذہبی دعوتوں پر ایمان لائے اور کسی ایک کا بھی انکار نہ کرے۔قرآن کہتا ہے کہ خدا ایک ہے، اس کی سچائی ایک ہے۔لیکن سچائی کا پیغام بہت سی زبانوں نے پہنچایا ہے۔پھر اگر تم کسی ایک پیغامبر کی تصدیق کرتے ہو اور دوسرے کا انکار کردیتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ہی حقیقت کو ایک جگہ مان لیتے ہو اور دوسری جگہ ٹھکرا دیتے ہو۔یا ایک ہی بات کو مانتے بھی ہو اور اسی کو رد بھی کرتے ہو۔ظاہر ہے کہ ایسا ماننا، ماننا نہیں ہے بلکہ ایک زیادہ بری قسم کا انکار ہے۔''

مولانا آزاد کو اس بات پر اصرار ہے کہ قرآن دوسرے مذاہب کے ماننے والوں سے یہ مطالبہ نہیں کرتا کہ وہ کوئی نیا دین قبول کرلیں بلکہ صرف یہ مطالبہ کرتا ہے کہ لوگ اپنے اپنے مذاہب کی حقیقی تعلیم پر سچائی کے ساتھ کاربند ہوجائیں۔اگر لوگوں نے ایسا کرلیا تو قرآن کا کہنا ہے کہ اس کا مقصد پورا ہوگیا۔کیوں کہ جوں ہی لوگ اپنے صحیح مذہب کی طرف لوٹیں گے، وہی حقیقت ان کے سامنے آموجود ہوگی، جس کی طرف قرآن انھیں بلا رہا ہے۔اسی باعث قرآن نے ان نیک انسانوں کے ایمان وعمل کا پوری فراخ دلی کے ساتھ اعتراف کیا ہے جو نزولِ قرآن کے وقت مختلف مذاہب میں موجود تھے اور جنھوں نے اپنے مذہب کی حقیقی روح کو ضائع نہیں کیا تھا۔البتہ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے۔غالب تعداد انھیں لوگوں کی ہے جنھوں نے دینِ الٰہی کی اعتقادی اور عملی حقیقت کو یک قلم ضائع کردیا ہے۔

اُردو ترجمہ کی مثالیں:

ان میں ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہے جو میانہ رَو ہیں لیکن بڑی تعداد
ایسے لوگوں کی ہے کہ وہ جو کچھ کرتے ہیں بُرا ہی کرتے ہیں۔

"ترجمان القرآن" میں مولانا آزاد کے مخاطب صرف ان کے اپنے ہم مذہب ہی نہیں تھے بلکہ اُنھوں نے بلا امتیازِ مذہب و ملّت سب کو مخاطب کیا تھا۔ لوگوں نے کس حد تک ان کے پیغام پر کان دھرا، یہ بالکل ہی دوسرا موضوع ہے۔ بہر حال کسی نہ کسی حد تک یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ان کا پیغام ایک محدود حلقے سے آگے نہ بڑھ سکا۔ وہ "ترجمان القرآن" کو ہندوستان کی دوسری زبانوں میں بھی منتقل کرنا چاہتے تھے۔ مگر یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ "ترجمان القرآن" کی زبان اُردو تھی، اگرچہ "الہلال" اور "البلاغ" کے مقابلے میں بہت آسان، لیکن بہر حال اردو، جس سے ہندوستان کی اکثریت نابلد تھی۔ دوسری طرف اُردو خواں مسلمانوں میں سے بہتوں نے "ترجمان" کی دعوت کو شاید اس لیے قابلِ اعتنا نہ سمجھا کہ داعی ابوالکلام آزاد تھے جو ایک خاص سیاسی فکر رکھتے تھے، وہ سیاسی فکر جس سے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد اس وقت تک اختلاف کرتی رہی، جب تک کہ حالات نے اس کی صداقت اُن پر واضح نہ کر دی۔

مقالہ نگاروں کا تعارف

(1) **آصف علی:۔۔۔** آصف علی 1888 کو دہلی میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم دہلی میں اور پھر لندن میں تعلیم پائی۔ بیرسٹر بن کر لندن سے لوٹے۔ ہندوستان کی تحریک آزادی میں حصہ لیا۔ وہ مجاہد آزادی کے ساتھ ایک بہترین قومی رہنما بھی ثابت ہوئے۔ کانگریس ورکنگ کمیٹی کے ایکیٹو ممبر تھے۔ ہندوستان چھوڑو تحریک میں گاندھی جی کا ساتھ دیا۔ کئی بار جیل بھی گئے۔ آزاد ہندوستان کے ایم۔ ایل۔ اے چنے گئے۔ امریکہ اور سوئیزرلینڈ میں ہندوستان کے سفیر مقرر کیے گئے۔ اڑیسہ کے گورنر بھی بنائے گئے۔ آصف علی اردو زبان کے اچھے شاعر اور انگریزی کے بہترین صحافی تھے۔ 1953 کو دہلی میں انتقال ہوا۔

(2) **مولانا غلام رسول مہر:۔۔۔** غلام رسول مہر 1895 کو جالندھر میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی۔ ملازمت کا آغاز انسپکٹر مدارس کی حیثیت سے دکن (حیدرآباد) میں کیا۔ غلام رسول مہر اردو ادب کے نامور صحافی، بہترین مورخ، مصنف اور مترجم تھے۔ روزنامہ زمیندار (پنجاب) کے مدیر مقرر کیے گئے۔ پھر اپنا اخبار "روزنامہ انقلاب" جاری کیا مگر یہ جلد ہی بند ہو گیا۔ بے شمار مضامین و مقالات لکھے۔ بہ حیثیت صحافی مسلم عوام کے حقوق کے لیے آواز اُٹھاتے رہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے پُر خلوص ساتھیوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ 1971 کو لاہور میں وفات پائی۔

(3) **حمیدہ سلطان:** — حمیدہ سلطان 7/ اکتوبر 1914 کو دہلی میں پیدا ہوئیں۔ ان کے والد کا نام ذوالنور علی احمد تھا۔ فخرالدین علی احمد کی سگی بہن تھیں۔ ادیب، فاضل اور میٹرک کے امتحانات پاس کیے۔ ناولوں اور افسانوں کے علاوہ تحقیقی و تنقیدی مضامین بھی لکھے۔ ادبی حلقے میں بہت مقبول تھیں۔ اردو شاعروں اور ادیبوں سے دوستانہ مراسم تھے۔ ''خاندان لوہارو کے شعرا'' نامی کتاب پر ساہتیہ کلا پریشد نے اُنھیں انعام سے نوازا تھا۔ اُردو اکادمی دہلی اور اتر پردیش کے انعامات اُنھوں نے قبول نہیں کیے۔ انجمن ترقی اردو دہلی شاخ کی آنریری جنرل سکریٹری تھیں۔ 1971 میں حج کیا۔ ابوالکلام آزاد سے دوستانہ اور گھریلو تعلقات تھے۔

(4) **عبدالرزاق ملیح آبادی:** — ان کا سال ولادت 1898 ہے۔ ابتدائی تعلیم گھر پر حاصل کی۔ 1912 میں مصر گئے۔ وہاں کے مشہور استاد شیخ رشید رضا سے مزید تعلیم حاصل کی۔ قسطنطنیہ میں انور پاشا کے اخبار ''جہانِ اسلام'' میں کام کیا۔ یہ اخبار عربی، ترکی اور اردو زبانوں میں شائع ہوا کرتا تھا۔ عبدالرزاق ایک جری اور بے باک صحافی تھے۔ ہندوستان واپس آکر مولانا ابوالکلام آزاد کے ساتھ ہفتہ وار اخبار ''پیغام'' اور ''پیام'' کی ادارت سنبھالی۔ 1927-28 میں اپنا ایک روزنامہ ''ہند'' نامی اخبار جاری کیا۔ یہ روزنامہ کلکتہ سے شائع ہوتا تھا۔ یہ روزنامہ کافی مشہور ہوا۔ 1946 میں ''آزاد ہند'' نامی ایک نیا اخبار جاری کیا۔ وہ زندگی بھر مسلسل جدو جہد کرتے رہے۔ آل انڈیا ریڈیو کے شعبہ عربی میں بھی کام کیا۔ عبدالرزاق اردو ادب کے مشہور صحافی اور ادیب تھے۔ ان کی مشہور کتاب کا نام ''آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی'' ہے۔ جون 1959 کو بمبئی میں وفات پائی۔

(5) **حافظ علی بہادر خان:** — 1896 کو مرادآباد میں پیدا ہوئے۔ 1918 میں بی۔ ایس۔ سی پاس کیا۔ ایم۔ ایس۔ سی میں تعلیم پا رہے تھے کہ ہندوستان میں قومی تحریک اور عدم تعاون کے ہنگامے شروع ہو گئے۔ اُنھوں نے کالج کو خیر باد کہا اور کانگریس پارٹی اور خلافت کے فعال ممبر بن گئے۔ اُنھیں صحافت میں بھی دلچسپی تھی۔ اس وقت مشہور جریدے ''تاج، جبلپور''، ''مدینہ، بجنور'' اور ''نصرت، بمبئی'' کے مدیر بھی رہے۔ ان کی قابلیت کے اعتراف

میں انھیں ''خلافت اخبار'' بمبئی کی ادارت سونپ دی گئی۔اس کے علاوہ اُنھوں نے ایک ہفتہ وار اخبار ''اتحاد'' اور خواتین کے لیے ''معین نسواں'' جاری کیے۔اسی کے ساتھ روزنامہ ''ہلال'' بھی شروع کیا تھا۔بطور صحافی بہت مشہور رہے۔کئی بار گرفتار بھی ہوئے۔ اُنھوں نے کئی تاریخی اور مذہبی کتابیں تصنیف بھی کیں۔1967 میں دہلی میں انتقال ہوا۔

(6) اُرونا آصف علی:— اُرونا بنگال کے گنگولی خاندان میں 1909 میں پیدا ہوئیں۔تعلیم مکمل کرنے کے بعد گوکھلے گرلس کالج میں ٹیچر بن گئیں۔کانگریس کے مشہور لیڈر ایم۔آصف علی سے شادی کی اور دلی منتقل ہوگئیں۔1942 میں ''بھارت چھوڑو تحریک'' میں حصّہ لیا۔ اُنھیں جیل بھی جانا پڑا۔وہ ہندوستان کی سیاست کی سرگرم رکن تھیں۔اُنھوں نے خواتین کی فلاح و بہبودی کے لیے کئی کام کیے۔ڈاکٹر لوہیا کے ساتھ مل کر ایک اخبار ''انقلاب'' نام سے جاری کیا تھا۔وہ ہندوستان کی عظیم مجاہدہ آزادی کی حیثیت سے ہمیشہ یاد رکھی جائیں گی۔

(7) ہمایوں کبیر (پروفیسر):— پروفیسر ہمایوں کبیر 1906 میں پیدا ہوئے۔ابتدائی تعلیم کلکتہ اور پھر انگلینڈ میں حاصل کی۔وہ ہندوستان کے مشہور و معروف سیاست داں، ماہر تعلیم، مصنف اور فلاسفی تھے۔ابتدا میں آندھرا یونیورسٹی میں فلسفہ کے لیکچرار مقرر ہوئے۔پھر تعلیمی صلاح کار اور تعلیمی سکریٹری کے عہدوں پر فائز ہوئے۔کچھ عرصہ وہ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن دہلی کے چیرمین بھی مقرر ہوئے۔لوک سبھا اور راجیہ سبھا کی رکنیت بھی حاصل تھی۔پنڈت جواہر لعل نہرو اور لعل بہادر شاستری کے عہد میں دو مرتبہ وزیر تعلیم بنائے گئے۔ان کی سب سے اہم تصنیف مولانا ابوالکلام آزاد کی سوانح عمری کا انگریزی ترجمہ ہے۔جو ''انڈیا ونس فریڈم'' کے نام سے مشہور ہے۔18/اگست 1989 کو ان کا انتقال ہوا۔

(8) احمد سعید ملیح آبادی:— احمد سعید کی پیدائش 1926 کو ملیح آباد میں ہوئی۔ان کے والد کا نام عبدالرزاق ملیح آبادی ہے۔عربی، فارسی، اردو اور انگریزی زبانوں کے ماہر تھے۔ غیر ممالک کے کئی سفر کیے اور ان یادداشتوں کو سفرنامے کی صورت میں قلم بند کیا۔ان

سفرناموں کو کافی شہرت ملی۔ 1985 میں غالب ایوارڈ سے نوازے گئے۔ آخری ایام میں کلکتہ میں بودو باش اختیار کر لی تھی۔

(9) مالک رام:۔۔۔ مالک رام 1906 کو پھالیہ ضلع گجرات (پاکستان) میں پیدا ہوئے۔ تعلیم مکمل ہونے کے بعد حکومت ہند کے محکمۂ اطلاعات عامہ اور پولیٹیکل ڈپارٹمنٹ میں ملازم ہو گئے۔ صحافت سے ہمیشہ دلچسپی قائم رہی۔ سکریٹری سفارت ہند کی حیثیت سے مصر اور بغداد میں کام کیا۔ 1965 میں ملازمت سے سبکدوش ہو گئے۔ 1967 تک ساہتیہ اکادمی دہلی کے ایڈیٹر بھی رہے۔ اردو ادب کے بہترین مصنف اور محقق تھے۔ آخری عمر تک تصنیف و تالیف میں مشغول رہے۔ ماہر غالبیات کی حیثیت سے شہرت حاصل کی۔ تاحیات دہلی میں مقیم رہے۔ انھیں بہت سے انعامات و اعزازات سے بھی نوازا گیا۔

(10) ڈاکٹر راجندر پرشاد:۔۔۔ راجندر پرشاد 1884 میں ریاست بہار کے ایک ضلع سارن میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم ایک مولوی سے حاصل کی۔ کلکتہ یونیورسٹی سے ایم۔ اے اور ایم۔ ایل کی سند حاصل کی۔ پٹنہ میں وکالت کرتے تھے اور سماجی کاموں میں بھی دلچسپی لیتے تھے۔ 1908 میں کانگریس کے ممبر بنے۔ مہاتما گاندھی سے ملنے کے بعد وکالت کو خیر باد کہہ دیا اور تحریک آزادی میں حصہ لینا شروع کر دیا تھا۔ کئی بار جیل بھی گئے۔ ہندوستان کو آزادی حاصل ہونے کے بعد آئین کمیٹی کے صدر بنائے گئے۔ 1950 میں پہلے صدر جمہوریہ منتخب ہوئے تھے۔ 1952 تا 1957 دو بار صدر جمہوریہ بنے۔ ثقافتی امور سے بہت دلچسپی تھی۔ پنڈت جواہر لعل نہرو کے پُرانے دوستوں میں تھے اور انھیں کے ساتھ عوام کے فلاحی کاموں میں مصروف رہا کرتے تھے۔ 1963 میں ان کا انتقال ہوا۔

(11) پنڈت جواہر لعل نہرو:۔۔۔ پنڈت جواہر لعل نہرو 14 نومبر 1889 کو الہ آباد میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام موتی لعل نہرو تھا۔ وہ پیشے سے وکیل تھے۔ جواہر لعل نہرو ایک اچھے مقرر اور بہترین مصنف تھے۔ تاریخ ان کا پسندیدہ موضوع تھا۔ ان کی تصنیف کردہ کتاب ''ڈسکوری آف انڈیا'' (بھارت ایک کھوج) بہت مشہور ہے۔ اُنھوں نے وقتاً فوقتاً جو خطوط اپنی صاحبزادی اندرا گاندھی کو لکھیں وہ بھی کتابی شکل میں شائع ہو چکے ہیں۔ وہ

ایک امن پسند اور انسان دوست شخص تھے۔ ہندوستان کی تحریک آزادی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ انگریزوں کے مظالم برداشت کیے، پولیس کی لاٹھیاں کھائیں اور جیل بھی گئے۔ آزاد ہندوستان کے وہ پہلے وزیر اعظم مقرر ہوئے۔ اُنھوں نے زراعت، سائنس اور صنعت و حرفت کو ترقی دے کر ہندوستان کو خودکفیل بنایا اور تعلیمی منصوبوں کو عملی جامہ پہنایا۔ بچے اُنھیں پیار سے چاچا نہرو کہتے تھے۔ ان کا انتقال 27 مئی 1964 میں ہوا۔

(12) پنڈت سندر لال:— پنڈت سندر لال کی پیدائش 1886 میں ہوئی۔ اُنھوں نے ابتدائی تعلیم گھر پر حاصل کی۔ وہ اردو، فارسی اور ہندی زبانوں کے ماہر تھے۔ صحافت سے گہری دلچسپی تھی۔ مہاتما گاندھی کے پیرو تھے۔ وہ گاندھی جی کی قومی زبان 'ہندوستانی زبان' میں یقین رکھتے تھے۔ اسی زبان کے فروغ کے لیے اُنھوں نے ناگری رسم الخط میں "نیا ہند" نامی ایک رسالہ بھی جاری کیا تھا۔ گاندھی جی کے مشورے پر پنجاب کا دورہ کیا۔ لالہ لاجپت رائے سے متاثر ہوکر آزادی کی تحریک میں شامل ہوگئے۔ پنڈت سندر لال نے ہندو مسلم ایکتا پر جو لیکچرز دیے وہ کتابی شکل میں شائع ہو چکے ہیں۔ اُنھوں نے گیتا اور قرآن نامی کتاب بھی لکھی ہے۔ وہ اُردو کے قائل اور مشہور مصنف تھے۔

(13) ڈاکٹر ذاکر حسین:— ڈاکٹر ذاکر حسین 1897 کو حیدرآباد میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام فدا حسین خاں تھا۔ ابتدائی تعلیم حاصل کرکے 1907 میں اٹاوہ کے ہائی اسکول میں تعلیم حاصل کی۔ 1913 میں علی گڑھ سے ایف۔ ایس۔ سی کا امتحان دیا۔ 1918 میں بی۔اے اور 1920 میں ایم۔اے پاس کیا اور ترک موالات کی تحریک میں شامل ہوگئے۔ سیاسی رہنما مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی اور مولانا ابوالکلام آزاد کا ساتھ ملا۔ دو برس جامعہ ملیہ میں پڑھایا پھر 1922 میں جرمنی چلے گئے۔ برلن یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کرکے 1926 میں ہندوستان لوٹے۔ گاندھی جی کے مشورے سے جامعہ ملیہ کے مشکل وقت میں اُسے سنبھالا۔ نظام حیدرآباد سے تقریباً پانچ لاکھ بطور چندہ وصول کرکے جامعہ ملیہ کو ترقی یافتہ شکل دی۔ ہندوستان کی آزادی کے بعد علی گڑھ یونیورسٹی کے وائس چانسلر مقرر ہوئے اور 1957 میں بہار کے گورنر بنائے گئے۔ 1962 میں نائب صدر جمہوریہ اور پھر مجلس منتخب

ہوئے اور 1967 میں صدر جمہوریہ مقرر کیے گئے۔ 1969 میں ان کا انتقال ہو گیا۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کو قدرت نے تصنیف و تالیف کی صلاحیتیں عطا کی تھیں۔ اُنھوں نے اردو اور انگریزی میں کئی کتابیں معاشیات کے موضوع پر تصنیف کیں۔ افلاطون کی کتاب ''ریاست'' کا ترجمہ کیا۔ بچوں کے لیے کئی کہانیاں لکھیں۔ ابو خاں کی بکری ان کی مشہور کہانی ہے۔

(14) جمنا داس اختر:— جمنا داس اختر 2 نومبر 1916 کو راولپنڈی (پاکستان) میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام بھگوان داس چھبر تھا۔ اسکول اور کالج کی تعلیم راولپنڈی میں حاصل کی۔ اُردو ادب کے بہترین شاعر، مصنف اور صحافی تھے۔ متعدد ناول بھی لکھے۔ انگریزی میں بھی ایک ناول لکھا تھا۔ پاکستان پر تین کتابیں لکھی تھیں۔ غیر ممالک کے کئی سیمناروں میں شرکت کی۔ متعدد انعامات و اعزازات سے نوازے گئے۔ روزنامہ ''تیج'' کے ایڈیٹر تھے۔ ان کا کلام روزنامہ ملاپ، پربھات اور زمیندار جیسے مشہور اخباروں میں شائع ہوا کرتا تھا۔ مولانا ظفر علی جو ''زمیندار'' اخبار کے ایڈیٹر تھے ان کے کلام کی تعریف کیا کرتے تھے۔

(15) پروفیسر خلیق احمد نظامی:— پروفیسر خلیق احمد نظامی کی پیدائش 1925 اور وفات 1997 کو علی گڑھ میں ہوئی۔ اُنھوں نے چالیس سال علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں لیکچرار اور پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا۔ وہ شعبۂ تاریخ سے وابستہ تھے۔ بعد ازاں اُنھیں پرو وائس چانسلر اور ایکٹنگ وائس چانسلر بھی مقرر کیا گیا تھا۔ ملک شام (سیریا) میں ہندوستان کے سفیر کے طور پر کام کیا۔ قومی اور بین الاقوامی کئی سیمناروں میں شرکت کی۔ اُردو کے بہترین ادیبوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اُردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں ان کی تصانیف موجود ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام وغیرہ میں بھی ان کے مقالات شامل ہیں۔ ان کی مشہور تصنیف چشتی صوفیا کا تذکرہ ہے۔

(16) خواجہ غلام السیدین:— خواجہ غلام السیدین نے 1904 میں پانی پت کے ایک مذہبی گھرانے میں آنکھیں کھولیں۔ ان کے والد خواجہ غلام الثقلین عصر جدید کے روشن خیال مسلمان اور مسلم معاشرے کی اصلاح کے علمبردار تھے۔ خواجہ غلام السیدین نے 1923 میں

بی۔ اے اول درجہ میں پاس کیا اور حکومت ہند کے وظیفے پر مزید تعلیم کے لیے انگلستان گئے۔ وہاں سے ایم۔ ایڈ کی ڈگری حاصل کی اور صرف اکیس برس کی عمر میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ریڈر کی حیثیت سے ملازم ہو گئے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین نے ڈائرکٹر تعلیمات کی حیثیت سے جموں و کشمیر بھیج دیا۔ کچھ عرصہ ممبئی شہر میں مشیر تعلیم بھی رہے۔ 1950 سے 1961 تک ہندوستان کی وزارت تعلیم میں پہلے جوائنٹ سکریٹری اور سکریٹری کے عہدے پر فائز ہوئے۔ ان کا تعلیمی تصور بہت وسیع، جامع اور ہمہ گیر تھا۔ اردو انگریزی کے اچھے مصنف تھے۔ ان کی تنقیدی کتاب ''آندھی میں چراغ'' پر انھیں ساہتیہ اکادمی سے انعام بھی ملا تھا۔ انھیں ''پدم بھوشن'' کے اعزاز سے بھی نوازا گیا تھا۔

(17) پروفیسر عصمت جاوید:— ڈاکٹر عصمت جاوید 1922 کو پونے شہر کے ایک علمی و ادبی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد سہراب مودی کی فلم کمپنی میں کہانی کار اور مکالمہ نویس کی حیثیت سے ملازم تھے۔ عصمت کی تعلیم انجمن اسلام ہائی اسکول ممبئی میں ہوئی۔ مشہور شاعر نکہت شاہجہاں پوری کی رہنمائی میں اُنھوں نے اپنے ادبی سفر کا آغاز کیا۔ وہ اُردو ادب کے شاعر، افسانہ نگار، تنقید نگار اور ترجمہ نگار بھی تھے۔ ان کی تحریر کردہ ''اُردو پر فارسی کے لسانی اثرات'' کافی مقبول ہوئی۔ ان کے شعری مجموعے کا نام ''اکیلا درخت'' ہے۔ عصمت جاوید نے بال بھارتی کی نصابی کتابیں بھی ترتیب دیں۔ زندگی کا ایک بڑا حصہ اورنگ آباد میں گزارا اور وہیں انتقال کیا۔

(18) ڈاکٹر محی الدین قادری زور:— سید محی الدین قادری زور 6 دسمبر 1904 کو حیدرآباد میں پیدا ہوئے۔ ریاست حیدرآباد کے وظیفے پر اعلیٰ تعلیم کی خاطر انگلستان گئے تھے۔ لندن یونیورسٹی سے ''آریائی زبانوں کی لسانی تحقیقات'' پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ پیرس کے صوتیاتی تحقیقی ادارے میں تجرباتی صوتیات پر کام کیا۔ یورپ سے واپس آکر عثمانیہ یونیورسٹی میں ریڈر کے عہدے پر ان کا تقرر ہوا۔ زور صاحب نے اپنے ادب شناس دوستوں کے ساتھ مل کر ''ادارہ ادبیات اردو'' کی بنیاد ڈالی۔ اُنھوں نے ''ایوانِ اردو'' نامی ایک ریسرچ سنٹر بھی حیدرآباد میں قائم کیا۔ ملازمت سے سبکدوشی کے بعد 1961

کشمیر یونیورسٹی میں شعبۂ اردو و فارسی کے صدر مقرر ہوئے۔ 25 ستمبر 1962 کو دورۂ قلب کے نتیجے میں انتقال کر گئے۔

(19) ڈاکٹر اختر اورینوی:۔۔ ڈاکٹر اختر اورینوی 1910 میں ''اورین'' ضلع مونگیر (بہار) میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد قادیانی بن گئے تھے۔ اختر اورینوی بھی اسی مسلک کے پیرو تھے۔ ترقی پسند تحریک میں شامل ہوئے اور پٹنہ شاخ کے نائب صدر بنائے گئے۔ 1956 میں ''بہار میں اُردو ادب کا ارتقا'' پر ڈاکٹریٹ لی۔ اختر اورینوی اردو ادب کے مشہور نقاد، افسانہ نگار اور ناول نگار بھی تھے۔ ان کا ادبی ذوق اعلیٰ تھا۔ اُنھوں نے غزلیں اور رومانی نظمیں بھی لکھی ہیں۔ اختر اورینوی کا انتقال 1977 میں ہوا۔

(20) پروفیسر وہاب قیصر:۔۔ وہاب قیصر کا اصلی نام سید عبدالوہاب ہے۔ اُنھوں نے جامعہ عثمانیہ (حیدرآباد) سے فزکس مضمون میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ عثمانیہ یونیورسٹی میں پروفیسر وہاب قیصر تقریباً 42 سال سے تدریسی و انتظامی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ مولانا آزاد نیشنل یونیورسٹی میں بطور کارگزار وائس چانسلر کے عہدے پر فائز رہے۔ اُردو ادب کے بہترین ادیب ہیں۔ تین سو سے زائد مضامین اور سات کتابیں لکھ چکے ہیں۔ آندھرا پردیش اکادمی نے اُنھیں درس و تدریس کے لیے ''کارنامہ حیات ایوارڈ'' سے نوازا ہے۔

(21) ڈاکٹر صفی الدین صدیقی:۔۔ ان کا پورا نام محمد صفی الدین صدیقی تھا۔ ڈاکٹر صدیقی کی پیدائش 1924 کو حیدرآباد میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد جامعہ عثمانیہ سے فلسفہ اور نفسیات میں ایم۔اے پاس کیا۔ 1948 میں بطور لیکچرار اورنگ آباد میں تقرر ہوا۔ 1965 میں مراٹھواڑہ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ 1982 میں ریٹائر ہوئے۔ اُردو کے اچھے ادیب اور بہترین افسانہ نگار تھے۔ ان کے افسانے رسالہ صبا، ساحرہ، تخریب اور پگڈنڈی میں شائع ہوتے تھے۔ اُنھوں نے ایک ناول بھی لکھا تھا۔ 1964 میں انگریزی میں ایک کتاب Charms of Aurangabad لکھی تھی۔ یہ کتاب پونا یونیورسٹی سے شائع ہوئی تھی۔ مراٹھی انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی کے لیے اسلامی فلسفے پر چار مضامین لکھے تھے۔

دسمبر 1999 کو اورنگ آباد میں وفات پائی۔

(22) عبداللہ ولی بخش:۔۔۔ عبداللہ ولی بخش 8 جون 1927 کو بدایوں میں پیدا ہوئے۔ان کے والد کا نام مولوی قوی بخش تھا۔ وہ ایک علمی اور مذہبی خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ عبداللہ ولی بخش نے الہ آباد یونیورسٹی سے فلسفے میں ایم۔اے اور پھر ایم۔ایڈ کیا۔1952 میں ان کی شادی سلیمہ بنت مولوی معتبر علی صدیقی سے ہوئی۔ عبداللہ ولی بخش نے پانچ سال مجیدیہ اسلامیہ کالج الہ آباد میں سروس کی اور 1953 سے جامعہ ملیہ اسلامیہ دلی میں ملازمت اختیار کر لی۔ 1987 میں بحیثیت ریڈر فیکلٹی تعلیم سے سبکدوش ہوئے۔ تصنیف وتالیف کے بے حد شوق تھا۔ ان کی ایک کتاب ''موجودہ تعلیمی مسائل'' نے کافی مقبولیت حاصل کی۔ یہ کتاب 1965 کو مکتبہ جامعہ سے شائع ہوئی تھی۔ عبداللہ ولی بخش نے اپنے دادا مولوی حامد بخش بدایونی کا نعتیہ کلام 1989 میں شائع کیا۔ ان کا انتقال 18 نومبر 2010 کو ہوا۔

(23) پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی:۔۔۔ صدیق الرحمٰن قدوائی 28 مارچ 1934 کو بارہ بنکی یوپی میں پیدا ہوئے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ان کی تعلیم مکمل ہوئی۔ قدوائی صاحب نے دو یونیورسٹیوں میں استاد کے فرائض انجام دیے ہیں۔ حیات اللہ انصاری اور ڈاکٹر ذاکر حسین کے ساتھ مل کر اردو کی بقا کے لیے تحریک بھی چلائی تھی۔ قدوائی صاحب انجمن ترقی اردو ہند دہلی کے صدر ہیں۔ مکتبہ جامعہ دہلی کے سربراہ یعنی بورڈز آف ڈائرکٹر میں ایک فعال ڈائرکٹر ہیں۔ اردو کے مشہور مصنف اور تنقید نگار بھی ہیں۔ ادبی مضامین پر ان کی کتاب ''تاثر نہ کہ تنقید'' شائع ہو چکی ہے۔ 2010 میں انھیں پدم شری کے اعزاز سے نوازا گیا۔

(24) نیاز فتح پوری:۔۔۔ نیاز فتح پوری کا اصلی نام نیاز محمد خان اور تاریخی نام لیاقت علی خان ہے۔ ان کا وطن فتح پور ہنسوہ تھا۔ نیاز 1884 کو پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، اردو اور انگریزی زبانوں کے ماہر تھے۔ 1900 میں سب انسپکٹر کے عہدے پر فائز ہوئے۔ بعد ازاں تین مرتبہ مدرسہ اسلامیہ فتح پور کی انگریزی برانچ کے ہیڈ ماسٹر مقرر ہوئے۔ لیکن اپنی افتاد طبع کے باعث کہیں بھی مستقل نوکری نہیں کر سکے۔ سلطان جہاں بیگم والی بھوپال نے تا عمر وظیفہ

مقرر کر دیا تھا۔ بھوپال میں رہ کر انھوں نے مذہبی، تاریخی اور معاشرتی موضوعات پر کئی کتابیں لکھی تھیں۔ کچھ دن بعد لکھنؤ میں منتقل ہو گئے۔ شعر و شاعری کا بھی شوق تھا۔ غزلیں اور نظمیں بھی کہتے تھے۔ لیکن افسانہ نگاری اور انشائیہ نگاری میں شہرت پائی، نقاد بھی تھے۔ ان کا شمار اس وقت کے بہترین نقادوں میں ہوتا تھا۔ ''رسالہ نگار'' کے مدیر بھی بنے، یہ رسالہ تقریباً 40 سال تک ہندوستان سے نکلتا رہا۔ یہ کافی مقبول رسالہ تھا۔ آزادی کے بعد نیاز فتحپوری ترک وطن کر کے پاکستان چلے گئے۔ اس رسالے کو وہاں سے ''نگار پاکستان'' کے نام سے شائع کرتے تھے۔ 1966 میں کراچی میں ان کا انتقال ہوا۔

(25) **پروفیسر خواجہ احمد فاروقی:—** خواجہ احمد فاروقی کے والد کا نام مولوی حسن احمد تھا۔ خواجہ احمد 20 راکتوبر 1917 کو ضلع مرادآباد میں پیدا ہوئے۔ دہلی یونیورسٹی سے اردو اور فارسی میں ایم۔اے کیا وہیں سے پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری بھی حاصل کی۔ دہلی یونیورسٹی میں ملازمت حاصل کی تھی۔ خواجہ احمد فاروقی اردو ادب کے مشہور و معروف محقق، ادیب، انشاپرداز، مکتوب نگار اور خاکہ نگار بھی تھے۔ ان کی نثر میں سرور و انبساط کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ غالب کی مشہور فارسی تصنیف ''دستنبو'' کا انھوں نے سلیس اردو میں ترجمہ کیا تھا۔ ''تذکرہ سُرور یا عمدہ منتخبہ'' کی تدوین ان کا ایک اہم کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ خواجہ احمد فاروقی نے ہندوستان کی تقریباً سبھی یونیورسٹیوں میں توسیعی خطبے اور لیکچرز دیے تھے۔ اُنھوں نے دُنیا کے اہم علمی مراکز کا دورہ بھی کیا تھا۔ ان کی ادبی خدمات کے سلسلے میں کئی اکادمیوں نے اُنھیں انعامات سے بھی نوازا تھا۔ وہ تاحیات پروفیسر آف ایمیریٹس بھی رہے۔

(26) **علی سردار جعفری:—** علی سردار جعفری 29 نومبر 1913 کو بلرام پور، یوپی میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم مدرسہ احمدیہ بلرام پور میں ہوئی۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے بی۔اے کیا اور لکھنؤ یونیورسٹی میں ایم۔اے میں داخلہ لیا۔ اسی دوران سردار جعفری کو کمیونزم سے دلچسپی پیدا ہوئی۔ وہ مختلف تحریکوں میں حصہ لینے لگے جن کی بنا پر اُنھیں جیل بھی جانا پڑا۔ سرکاری ملازمت سے ہمیشہ بے نیاز رہے۔ اُنھوں نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز سترہ سال کی عمر

سے کر دیا تھا۔ ابتدا سے ہی مرثیے، ڈرامے، غزلیں، نظمیں اور افسانے لکھتے رہے۔ "نئی دنیا کو سلام" ان کی تحریر کردہ مشہور تمثیلی نظم ہے۔ وہ رسالہ "نیا ادب" (لکھنؤ) اخبار پرچم اور رسالہ گفتگو (ممبئی) کے مدیر بھی رہے۔ سردار جعفری نے فلموں کے لیے کہانیاں اور ٹی وی سیریل بھی لکھے تھے۔ ان کا مشہور ٹی وی سیریل کہکشاں تھا۔ غیر ممالک کے سیناروں اور مشاعروں میں شرکت کی تھی۔ کئی انعامات سے بھی نوازے گئے تھے۔ حکومت ہند نے ان کی ادبی خدمات کے صلے میں اُنھیں پدم شری اور گیان پیٹھ جیسے ایوارڈز سے نوازا تھا۔ ان کی طویل نظم "امن کا ستارہ" بارہ ہندوستانی زبانوں میں منتقل ہو چکی ہے۔ یکم اگست 2000 کو ممبئی میں ان کا انتقال ہوا۔

(27) ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی:۔ ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی کا شمار ترقی پسند ادیبوں میں ہوتا ہے۔ وہ اُردو ادب کے بہترین مصنف، متنازع نقاد بھی ہیں۔ ترقی پسند ادب پر ڈاکٹر اعظمی کا کیا ہوا مبسوط کام آج بھی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ اُنھوں نے ہمیشہ ادب کے نئے تقاضوں کو پسند کیا ہے اور ادبی تاریخ کو نئے تناظر سے دیکھا ہے۔ اُنھوں نے کلاسیکی اور معاصر ادب پر مضامین بھی لکھے ہیں اور اردو شاعری کو اپنی تنقید کا موضوع بھی بنایا ہے۔ "کلام آتش" ان کی تصنیف کردہ کتاب ہے۔ "پیراہن" ڈاکٹر اعظمی کے شعروں کا مجموعہ اور "زاویہ نگاہ" تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے۔

(28) سیّد حامد:۔ سیّد حامد 7 جنوری 1920 کو فیض آباد میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام سیّد مہدی حسن تھا۔ سید حامد نے رامپور سے ہائی اسکول پاس کیا۔ بی۔ اے اور ایم۔ اے علی گڑھ یونیورسٹی سے کیا۔ اُنھوں نے انڈین ایڈمنسٹریٹو سروسز میں ملازمت اختیار کی۔ یو پی کے مختلف شہروں میں سول سروس میں ملازمت کرتے رہے۔ 1978 میں ملازمت سے سبکدوش ہو گئے۔ 1980 سے 1985 تک علی گڑھ یونیورسٹی میں بطور وائس چانسلر کام کیا۔ 1999 میں جامعہ ہمدرد، دہلی کے چانسلر بنے اور تاحیات اسی عہدے پر قائم رہے۔ سید حامد مختلف تعلیمی تحریکات اور اداروں کے سربراہ تھے۔ وہ اردو ادب کے ایک اچھے مصنف اور شاعر بھی تھے۔ اُنھوں نے کئی تحقیقی اور تنقیدی مضامین بھی لکھے ہیں۔ اُردو

اکادمی یو پی نے اُن کی تنقیدی کتاب پر انعام بھی دیا تھا۔ دو شعری مجموعے اور ایک عدد ناول کے خالق بھی ہیں۔

(29) **گوپی ناتھ امن لکھنوی:۔** منشی گوپی ناتھ 1899 کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی۔ 1916 میں امین آباد ہائی اسکول سے انٹرنس کا امتحان پاس کیا اور لکھنؤ میں ہی میونسپل ڈپارٹمنٹ میں ملازمت اختیار کرلی تھی۔ شعروشاعری کا بچپن سے ہی شوق تھا۔ سیاست میں بھی دلچسپی لی اور کانگریس پارٹی میں شامل ہوگئے۔ ہندوستان کی تحریک آزادی میں بھی حصہ لیتے تھے، کئی بار جیل بھی گئے۔ 1933 میں دلی سے نکلنے والے مشہور اخبار ''تیج'' کے معاون مدیر مقرر کیے گئے۔ گاندھی جی کے خیالات کو اور ان کی تحریکوں کو پسند کرتے تھے۔ زندگی کے آخری حصے میں وہ مکمل طور پر قوم کی خدمت کرنے لگے تھے۔ گوپی ناتھ امن اردو ادب کے ایک اچھے شاعر، مصنف اور بہترین صحافی تھے۔ ان کی تحریر کردہ کئی کتابیں شائع ہوچکی ہیں۔

(30) **رشید الدین خان:۔** پروفیسر رشید الدین خان دلی یونیورسٹی کے شعبہ سیاسیات سے وابستہ ہیں۔ اُنھوں نے اپنے گہرے مطالعے، ذاتی تجربے اور مشاہدے کے ذریعے ہندوستان کے علمی و سیاسی امور میں گہری دلچسپی لی اور علمی و سیاسی معاملات کی تعمیر و تشکیل میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ رشید الدین خان نے قومی اور بین الاقوامی تعلیمی، ثقافتی سیمناروں اور کانفرنسوں میں شرکت کی ہے۔ کئی اعزازوں سے نوازے بھی گئے ہیں۔ وہ بین الاقوامی سیاست پر گہری نظر اور مکمل معلومات رکھتے تھے۔ اُنھوں نے کئی مضامین اور کتابیں تحریر کی ہیں۔ ناوابستہ ممالک تحریک کے موضوع پر ان کی کتاب ''ناوابستگی'' ایک اہم دستاویز کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کتاب کے ترجمے انگریزی اور روسی زبان میں بھی ہوچکے ہیں۔

(31) **مولانا سعید احمد اکبرآبادی:۔** مولانا سعید احمد کی پیدائش 1908 کو آگرہ میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم (اکبرآباد) آگرہ میں اسلامی اقدار کے مطابق ہوئی۔ مدرسہ مرادآباد اور دیوبند میں حدیث و فقہ، ادب و فلسفہ اور منطق کی تعلیم حاصل کی۔ مولانا سعید احمد کو دینی

علوم کے ساتھ جدید تعلیم کا بھی شوق تھا۔ چنانچہ اُنھوں نے انگریزی، ریاضی، جغرافیہ اور تاریخ جیسے مضامین میں مہارت حاصل کرلی تھی۔ اُنھوں نے دہلی سے ایم۔اے عربی اور انگریزی دونوں زبانوں میں کیا۔ اس کے بعد سینٹ اسٹیفن کالج دہلی میں استاد مقرر ہوئے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے مشورے پر مولانا سعید احمد نے کلکتہ جاکر مدرسہ عالیہ میں پرنسپل کے فرائض انجام دیے۔ کچھ عرصہ علی گڑھ یونیورسٹی میں شعبۂ دینیات سے بھی وابستہ رہے۔ جامعہ ہمدرد میں بھی کام کیا۔ دیوبند میں شیخ الہند اکادمی کے ڈائرکٹر کی حیثیت سے کام کیا اور وہیں 24 مئی 1985 کو وفات پائی۔

(32) مولانا سید اختر علی تلہری:۔۔۔ سید اختر علی 1902 کو تلہر میں پیدا ہوئے۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد جوبلی کالج لکھنؤ میں ملازم ہو گئے تھے۔ اُنھیں شعر و شاعری کا اچھا ذوق تھا۔ کئی عدد تنقیدی اور تحقیقی مضامین بھی لکھے ہیں۔ لکھنؤ سے شائع ہونے والے ایک اخبار ''سرفراز'' میں 'مسرّ دلبراں' کے عنوان سے مزاحیہ مضامین بھی لکھا کرتے تھے۔ تحریری معرکہ آرائیوں سے بھی اُنھیں بڑی دلچسپی تھی۔ اردو ادب کے بہترین تنقید نگار تھے۔

(33) پروفیسر انور معظم:۔۔۔ پروفیسر انور معظم نے 1958 میں عثمانیہ یونیورسٹی سے ایم۔اے پاس کیا اور 1964 میں علی گڑھ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ حاصل کی۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد وہ عثمانیہ یونیورسٹی کے شعبۂ اسلامک اسٹڈیز کے پروفیسر اور صدر مقرر ہوئے۔ 1989 میں سروس سے ریٹائر ہوئے۔ انور معظم ہمدرد یونیورسٹی دہلی میں بھی اسلامک اسٹڈیز کے اعزازی پروفیسر بنائے گئے تھے۔ وہ اردو اور انگلش دونوں زبانوں میں لکھتے ہیں۔ ان کی تصانیف میں ''وضاحتی اردو کتابیات'' بہت مشہور ہے۔ انگریزی میں تحریر کردہ کتاب ''جمال الدین افغانی'' نے بہت شہرت حاصل کی۔ ان کے تحقیقی و تنقیدی مضامین مختلف رسائل کی زینت بنتے رہتے ہیں۔

(34) پروفیسر عالم خوندمیری:۔۔۔ عالم خوندمیری 1922 کو پیدا ہوئے تھے اور سادات مہدویہ میں سے تھے۔ ابتدائی تعلیم حیدرآباد میں حاصل کی۔ عثمانیہ یونیورسٹی سے فلسفہ میں ایم۔اے کیا اور اقبال کی شاعری میں موجود زمان و مکان کے فلسفے پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔

عثمانیہ یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ کچھ عرصہ کشمیر یونیورسٹی میں بھی درس و تدریس کے فرائض انجام دیے۔ یونیورسٹی آف ٹورنٹو (جرمنی) میں بطور وزیٹنگ پروفیسر مدعو کیے گئے۔ انگریزی میں کئی کتابیں اقبالیات کے موضوع پر تصنیف بھی کی تھی۔ عالم خوندمیری کو ترقی پسند تحریک سے بھی دلچسپی اور وابستگی تھی۔ وہ ایک بلند پایہ مقرر بھی تھے۔ کشادہ ذہن اور عالم گیر نظریات کے حامل تھے۔ ان کے اردو مضامین کے مجموعہ کا نام "کشش اور گریز" ہے۔ اُنھوں نے تنقیدی اور تحقیقی مضامین بھی تحریر کیے تھے۔ ان کا انتقال 1983 کو حیدرآباد میں ہوا۔

(35) **پروفیسر مشیر الحق:**۔۔۔ مشیر الحق یکم اگست 1933 کو پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام منیر الحق تھا۔ مشیر الحق نے عالم کا امتحان ندوۃ العلما لکھنؤ سے پاس کیا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ دلّی سے بی۔اے اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ایم۔اے پاس کیا اور پی۔ایچ۔ڈی کی خاطر مونٹرال یونیورسٹی (کینیڈا) گئے۔ مشیر الحق ہندوستان لوٹ کر کشمیر یونیورسٹی میں اردو کے پروفیسر اور یونیورسٹی کے وائس چانسلر مقرر ہوئے۔ اردو میں کئی کتابیں تصنیف کی ہیں، ایک اچھے استاد اور بہترین مصنف بھی ہیں۔ یوپی اردو اکادمی نے اُنھیں کئی انعامات سے بھی نوازا تھا۔ وہ ایک اچھے تنقید نگار تھے۔ اُنھوں نے سرسید احمد خاں، محسن الملک، شاہ ولی اللہ اور سید سلیمان ندوی وغیرہ کے نظریات و خیالات سے بھی اختلاف کیا اور ان پر تنقیدی مضامین بھی لکھے تھے۔

منتخب کتابیات

نمبر شمار	کتاب کا نام	مصنف/مولف کا نام	مطبع/پبلیشر	سال
1-	مختصر سوانح مولانا ابوالکلام آزاد مع خطبۂ صدارت	مولانا مسیح اللہ	دہلی، کتب خانہ عزیزیہ اُردو بازار	—
2-	آثار ابوالکلام آزاد: نفسیاتی مطالعہ	قاضی محمد عبدالغفار	بمبئی، نیشنل ہاؤس اپالو بندر	1949
3-	تحریک آزادی اور مسلمان	مولانا ابوالکلام آزاد	کراچی، انور عارف ملک مکتبہ ماحول	—
4-	ظریات آزاد	" " (مولف)	نئی دہلی، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس	1987
5-	ذکر آزاد	عبدالرزاق ملیح آبادی	کلکتہ، دفتر آزاد ہند	1960

6-	آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی	"	دہلی، حالی پبلشنگ ہاؤس	1958
7-	ہماری آزادی	ابوالکلام آزاد، محمد مجیب	بمبئی، اورینٹ لونگ مینس پرائیوٹ لمٹیڈ	1961
8-	ابوالکلام آزاد	—	نئی دہلی پبلیکیشنز ڈویژن	1958
9-	انوار ابوالکلام	علی جواد زیدی (مرتبہ)	کشمیر، ثقافتی سب کمیٹی، سری نگر	1959
10-	ابوالکلام آزاد	—	نئی دہلی پبلیکیشنز ڈویژن	1958
11-	تذکرہ	ابوالکلام آزاد، مالک رام (مرتبہ)	نئی دہلی، ساہتیہ اکاڈمی	1968
12-	مولانا آزاد کا نظریۂ صحافت	جناب قطب اللہ (مرتبہ)	لکھنؤ، اتر پردیش اردو اکاڈمی	1988 پہلا ایڈیشن
13-	تلاش آزاد: حیات، شخصیت، خدمات۔ چند جھلکیاں	عبدالقوی دسنوی	بھوپال شعبہ اردو سیفیہ کالج نئی دہلی، مطبع لبرٹی آرٹ پریس	1995

14-	ماہنامہ 'لسان الصدق'	ابوالکلام محی الدین احمد عبدالقوی دسنوی (مرتب)	نئی دہلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ	1988
15-	مولانا ابوالکلام آزاد: شخصیت، سیاست، پیغام	رشید الدین خان	نئی دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان	2000 دوسرا ایڈیشن
16-	مولانا آزاد کی کہانی	ظفر احمد نظامی	نئی دہلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ	2011
17-	ایوانِ اردو	مولانا ابوالکلام آزاد نمبر	دہلی، اردو اکادمی	2014
18-	مولانا ابوالکلام آزاد آزادی کی طرف	ضیاء الحسن فاروقی	نئی دہلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ	2003
19-	انڈیا ونس فریڈم	مولانا ابوالکلام آزاد ہمایوں کبیر (مرتبہ)	نئی دہلی، ایم۔ آر پبلی کیشنز	2013
20-	ابوالکلام آزاد: ایک ہمہ گیر شخصیت	رشید الدین خان	نئی دہلی، ترقی اردو بیورو	2000 پہلا ایڈیشن
21-	مولانا ابوالکلام آزاد: شخصیت اور کارنامے	خلیق انجم (مرتبہ)	دلّی، اردو اکادمی	1986

مولانا ابوالکلام آزاد کا شمار ہندوستان کے صف اول کے سیاسی رہنماؤں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے ہندوستان کی تحریک آزادی میں بھی حصہ لیا اور آزاد ہندوستان کی تعمیر و تشکیل میں بھی۔ وہ مجاہد آزادی اور سیاسی رہنما ہی نہیں بلکہ بلند پایہ صحافی، جید عالم و مفکر اور صاحب طرز انشاپرداز بھی تھے۔ ان کا نثری اسلوب اردو کا ممتاز ترین نثری اسلوب ہے

مولانا آزاد کی ادبی و سیاسی خدمات پر اردو اور انگریزی میں متعدد کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ قومی اردو کونسل بھی ان پر دو کتابیں شائع کر چکی ہے۔ 'مولانا ابوالکلام آزاد: ایک مطالعہ' میں ان پر لکھے گئے نمائندہ اور کمیاب مضامین کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ جس کا مقصد ایک تو ان کے کارہائے نمایاں کا پھر سے اعتراف ہے دوسرے یہ کہ ان کی ہمہ گیر شخصیت کی مختلف جہتیں بیک وقت سامنے آجائیں۔ اس کتاب میں جو مضامین شامل ہیں ان میں سے بیشتر کے لکھنے والے اردو کے ممتاز ادبی و سیاسی مبصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس کتاب کے مرتب پروفیسر عبدالستار دلوی ہیں جو اردو زبان و ادب کے معروف و ممتاز محقق ہیں۔ ان کا ادبی تحقیق و تنقید ہی نہیں بلکہ زبان و ادب کی تدریس سے بھی لمبا اور گہرا رشتہ رہا ہے۔ وہ بمبئی یونیورسٹی میں پروفیسر اور صدر شعبۂ اردو کی حیثیت سے کام کر چکے ہیں۔ مہاتما گاندھی میموریل ریسرچ سینٹر اور لائبریری کے بانی ڈائریکٹر تھے اور ملک و بیرون ملک کی مختلف یونیورسٹیوں میں پروفیسر وزیٹنگ پروفیسر بھی رہ چکے ہیں۔ وہ ان دنوں انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ممبئی کے ڈائریکٹر ہیں۔ ان کی کتابوں میں ''اردو زبان اور سماجی سیاق''، ''اردو میں لسانی تحقیق''، ''دو زبانیں دو ادب''، ''اقبال کا ایک ممدوح۔ بھرتری ہری'' اور ''اقبال اور بمبئی'' وغیرہ بہت اہمیت رکھتی ہیں۔

ISBN 978-93-5160-090-9
ISBN 935160090-4
9789351600909
NCPUL
New Delhi

₹ 216.00

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند
فروغ اردو بھون، ایف سی، 33/9،
انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولا، نئی دہلی۔ 110025